

Koncept patnje (dukkha) u ranom buddhizmu

Veselinović, Ema

Master's thesis / Diplomski rad

2025

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:131:858530>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-03-28**



Sveučilište u Zagrebu
Filozofski fakultet
University of Zagreb
Faculty of Humanities
and Social Sciences

Repository / Repozitorij:

[ODRAZ - open repository of the University of Zagreb
Faculty of Humanities and Social Sciences](#)



Odsjek za indologiju i dalekoistočne studije

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Diplomski studij indologije

Koncept patnje (dukkha) u ranom buddhizmu

Diplomski rad

Studentica: Ema Veselinović

Mentor: Prof. dr. sc. Goran Kardaš

Zagreb, 2024.

Sadržaj:

Buddhizam, kao prvenstveno etičko učenje, pojavio se na prijelazu iz šestog u peto stoljeće prije nove ere, na sjeveroistoku indijskog potkontinenta. Ime je dobio po epitetu *buddha* (hrv. probuđeni), kojim se oslovljavalo njegovog utemeljitelja Siddharta Gautmu. On je sam isticao da njegov nauk razotkriva i prilagođava stare puteve ljudskog spoznavanja. Potaknut vlastitom iskustvenom spoznajom, Buddha temelji svoju prvu propovijed (*dhammacakkappavattana sutta*) na nauku o četiri plemenite istine (*cattāri ariyasaccāni*), u čijoj srži leži koncept patnje, u koji je uronjena cijela ljudska egzistencija. S obzirom na to da Buddha gleda na svijet kao na neprekidnu struju promjenjivih pojava, koje za temelj nemaju ništa postojano, i da za njega postoji jasnoća o tome da svaka, pa i najveća uroda jednom ide svome kraju, on promatra život kao patnju (*dukkha*). Patnja se poistovjećuje sa prolaznošću, zato što čovjek želi ono što je nestalno, promjenjivo i propadljivo. Prema tome, želja (*kāma*) je ta koje uzrokuje patnju. Kako svi činioci postojanja nastaju da bi opet nestali, oni su bez “sopstva”, tj. bez postojana i samostojnog bitka (*anattā*). Buddha poriče postojanje *ātmana*, te kao konačni cilj ističe konačno utrnuće i ugasnuće (*nibbāna*), govoreći da je u oslobođenju od ovozemljskog života i prestanku želje, koja vodi do uzastopnih prerađanja, jedini spas. Cilj ovog rada je, iz perspektive indijske filozofije, obuhvatiti upravo taj koncept patnje, iznesen u ranom buddhizmu, kroz nauk o četiri plemenite istine.

Ključne riječi: patnja, buddhizam, Buddha, četiri plemenite istine, indijska filozofija

Izjava o akademskoj čestitosti

Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da je ovaj rad rezultat mog vlastitog rada koji se temelji na istraživanjima te objavljenoj i citiranoj literaturi. Izjavljujem da nijedan dio rada nije napisan na nedozvoljen način, odnosno da je prepisan iz necitiranog rada, te da nijedan dio rada ne krši bilo čija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio rada nije korišten za bilo koji drugi rad u bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili obrazovnoj ustanovi.

Emma Vesdinac

(potpis)

Posveta

Samotna planina minule dane broji,
svojom visinom nebo para,
tužna udovica molitve moli,
pod njom stoji dvor bez gospodara.

Napuštene sobe, iščezla lica,
nad poljem leti crna ptica,
pod njom mrtva jarebica,
u naručju je drži djevojčica
i tiho progovara:

“Mila moja, naša su srca ista,
iz pepela rođena vatrena ptica”.

*Dedi Nikici,
od njegove unuke*

Kazalo:

1. Uvod.....	1
2. Stanje sveopće patnje i začetak buddhizma	3
3. Koncept patnje kroz nauk o četiri plemenite istine.....	10
3.1. Dukkha.....	12
3.2. Samudaya.....	16
3.3. Nirodha	24
3.4. Magga	28
4. Patnik bez patnje i patnja bez patnika	34
5. Zaključak.....	40
6. Bibliografija	43

1. Uvod

Koncept patnje srastao je s ljudskom civilizacijom. U konačnom i smrtnom svijetu, besmrtnost može biti nevjerojatna, Bog može biti neshvatljiv, no samo je patnja apsolutna. U sferi ideja, dok razvoj svijeta od svoga postanka izgleda običnom čovjeku moguć samo na osnovu neke nedohvatljive i nevidljive sile, uslijed zakona i ustrojstva prirode svemira koje nema pod svojom moći, u dosegu svoje spoznaje čovjek je primoran ograničiti se na dohvat iskustva onoga čije zakone može spoznati. Rani buddhizam, utjelovljen kroz lik princa koji je napustio raskošan dvor u kojem je odrastao da bi potpuno posvetio svoj život izbavljenju od patnje, donosi nam jedan takav pristup, u kojem se saznavanjem nesopstvenosti patnika ukidaju uzroci njegove patnje.

Buddhistički nauk nalazi svoj put kroz zajednicu prosjačkih redovnika, koji su se okupili u području rijeke Gange, pola tisućljeća prije početka kršćanskog računanja vremena, oko probuđenog Siddharte Gautame, Buddhe (hrv. "Budnog"), velikog i odlučnog odricatelja od svijeta i sve njegove patnje. Ono što je povezaló ranu buddhističku zajednicu, i što je stvorilo temelj buddhističkog misaonog svijeta, bila je iskustvena i jasna svijest da je sav zemaljski bitak ispunjen patnjom, a glavna inspiracija djelovanja bilo je uvjerenje da istinski postoji samo izbavljenje od patnje, odricanje od svijeta i vječni mir. Sa tom namjerom, lutajući učitelj i njegovi lutajući sljedbenici obilazili su kraljevstva Indije propovijedajući o patnji i o smrti, govoreći da je izbavljenje od smrti otkriveno, te da se patnji svijeta nazire kraj!¹

Uslijed sloma religioznog morala, koji se zbivao u sklopu religiozno-filozofskih debata tadašnjeg vremena, Buddha je oštro istupio protiv lažnosti mnogih vjerovanja i nerazumnosti koju je donosilo filozofiranje u prostranstvu metafizike. Poriče božansku prirodu bogova i izaziva autoritet koje su *vede* imale nad indijskom misli.² U razdoblju samoispitivanja i duhovnoga komešanja, kada su se ljudi prihvatili kritičkog razmatranja svega što se do tada prihvaćalo i podrazumijevalo, buddhizam se pojavio kao prvenstveno etičko učenje i kao svojevrsna rekonstrukcija misli *upanišadi*. Glavna namjera Buddhe nije bila osloboditi ljude, nego ih poučiti kako da se sami oslobode. Iznosi iskustvo koje je sam prošao, preneseno u nauk o četiri plemenite istine, nadajući se da će čovjek, ako uvidi stvari kakve zaista jesu,

¹ Oldenberg (2007:3)

² Radhakrishnan (1964:259)

prestati goniti sjenke svojega uma, osloboditi se od patnje i prihvatiti se velike stvarnosti u duhu mira i dobrote.³

Budući da, prema Buddhinom viđenju stvari, sebstvo ne boravi u jednoj vječnoj duši, nego je netrajna pojava u trajnom slijedu uzroka i posljedica, on smatra da je patnja stvarna dokle god je stvarna i lažna percepcija o individualnom sebstvu⁴. S tim uvidom oblikuje put koji vodi k iskonskoj spoznaji, slobodnoj od neznanja i svih iluzija koje ono posljedično stvara. Međutim, dok se nebrojeno puta u njegovim učenjima mnoge činjenice same po sebi podrazumijevaju, na pitanja koja se tiču prvotnog razloga od kuda prvotno neznanje pa stoga i želja i patnja on šuti.⁵ Ako je svijet predmeta uvjetovan postojanjem individue kao subjekta⁶, i ako spoznajom patnik ostavlja svoju patnju i koncepciju sebe za sobom, što je ono što ostaje? Prestaje li ikada za života patnja? Ima li takvog čega na ovoj Zemlji kao što je patnik bez patnje i postoji li možda ipak patnja bez patnika?

S ovim polazištem, iz perspektive indijske filozofije, pristupit ćemo Buddhinom učenju, koje se oblikovalo u vremenu koje mi danas nazivamo rani buddhizam. Budući da se jezikom ranog buddhizma smatra pāli, jezik koji se zasniva na srednjoindijskim pučkim govorima tog razdoblja srodnih sanskrtu⁷, i da je na njemu zapisan pālijski kanon (*Tipitaka*) u kojem je Buddhin nauk sabran i uređen u tri skupine⁸, svi pojmovi vezani za Buddhino učenje, biti će izneseni na pāliju. Fokus rada bit će na konceptu patnje, analiziranom kroz sustav četiriju plemenitih istina, unutar buddhističkog učenja, koje kane poništiti svaku koncepciju Sebstva i „obećava“ nešto što se u ovom svijetu čini gotovo pa ne moguće, a to je oslobođenje od patnje.

³ Ibid., str. 261

⁴ Ibid., str. 300

⁵ Oldenberg (2007:261)

⁶ Radhakrishnan (1964:275)

⁷ Katičić (1973:22)

⁸ Veljačić (1982:77)

2. Stanje sveopće patnje i začetak buddhizma

Život je sveopća patnja. Misao o slobodi od patnje u svijetu ispunjenom suprotnostima, propadljivošću i mijenom, sa svim životodajnim, ali dakako i svim smrtonosnim silama što ih ta ideja nosi sa sobom, oduvijek je testirala čovjekovo shvaćanje sebe i svijeta u kojem se nalazi.⁹ Od početka vremena kojeg pamt, kojim god religijskim putem krenuo, kojem god bogu se obratio, njemu istinska zbilja, skrivena oblicima vlastitih snova, i dalje ostaje nešto nepoznato, dok se život i sreća u ovostranosti slamaju pod teretom prolaznosti. Sa stavom da nema koristi pozivati se na vjeru u jedno takvo doba i opće raspoloženje društva, koje je u nju izgubilo svako povjerenje, nego na vlastiti razum i iskustvo kako bi se postiglo duševno oslobođenje, početci buddhizma nas vode na prijelaz iz šestog u peto stoljeće prije nove ere, na sjeveroistočni dio Indije, u porječje rijeke Gange, gdje je dugo vremena prije Buddhinog rođenja vladala brahmanka kultura i religija.¹⁰

U to doba nije postojalo jedno ogromno indijsko carstvo, nego su različita plemena posjedovala zasebne države na indijskom potkontinentu. Neizbježna miješanja indijskih Arijsaca, koji su se doselili na Indijski poluotok sa sjeverozapada, gdje su nekoć s iranskim Arijcima tvorili jedan narod, s tamnoputim prastanovništvom, koje su pri svojem dolasku zatekli, „ulila su u žile i u duh tadašnjeg stanovništva sve izraženiji dodatak strane krvi i stranog osjećanja”¹¹. Osnovu brahmanske religije činile su vedske himne, koje se smatraju naukom drevnih mudraca (*ṛṣi*), a središnja točka oko koje se vrtio religijski život bila je žrtva (*yajña*):

Svijet kojim su bili okruženi ovi svećenički mislioci žrtveni je prostor; događaji o kojima oni posjeduju znanje prije svih drugih, činovi su žrtvene radnje. Oni žele razumjeti žrtvu s njezinim tajnama, jer razumijevanje je moć kojom se pobjeđuje sve. Tom moći bogovi su pobijedili demone: “Moćan”, tako glasi često ponavljano obećanje znalcu, “postaje on sâm, nemoćan postaje neprijatelj i protivnik onoga tko tako zna.”¹²

Način na koji je vedska religija shvaćala koncept “spoznaje” možemo potražiti u korijenu imena „veda“, koje dolazi od korijena sanskrtskog glagola *vid*, sačuvanog i u našoj riječi

⁹ Oldenberg (2007:12)

¹⁰ Radhakrishnan (1964:261)

¹¹ Oldenberg (2007:12)

¹² Oldenberg (2007:21)

“vidjeti”, a u značenju “znati”, čime se implicira na to da je spoznaja bila smatrana predmetom intuicije, a mudrost plodom duhovnog viđenja.¹³ To je pridonijelo nastanku razdoblja široko razgranate književne djelatnosti koja je proizvela mnoštvo žrtvenih spjevova i zbirki zagonetnih himana, kao i razgovora i filozofskih rasprava koji su se uobličili u vedskom korpusu kao *saṃhite*¹⁴, *brāhmaṇe*¹⁵, *āraṇyake*¹⁶ i *upaniṣadi*¹⁷. Uslijed miješanja religije sa životnim moralom i filozofijom, te mnogobrojnih rasprava koje su iz toga proizašle među svećenstvom, teško da je bilo činjenica ili principa koje su svi priznavali. Među nebrojeno mnogo različitih gledišta i intuicija u raspravama o konačnosti ili beskonačnosti, o svijetu i sebi, o razlikovanju istine i privida, o postojanju transcendentnoga svijeta, o životu poslije smrti i slobodi volje, velike istine gubile su se u magli “smušene” metafizike.¹⁸

Neki mislioci su pravili razliku između duha i duše, drugi su ih izjednačavali. Neki su veličali bogove, drugi pak čovjeka. Jedni su marljivo opisivali metafizičke teorije, drugi su ih rušili.¹⁹ Na taj način u krugovima onih istih brahmanskih mislilaca, koji su zagovarali onostrane svjetove, nadahnute čarobnim silama, koji raspolažu moćima da čovjeku otvore ili zatvore pristup bogovima, te da mu svojim tajnim umijećima nanesu dobro ili zlo, i među kojima su stvoreni upravo najstariji sačuvani spomenici indijskog duha, došlo je do razvoja misli, kojima je u konačnici postavljen temelj za odvrćanje od stare religije.²⁰ Dok surovi obredi prate izražavanje pobožnosti religijskog života, ne nalazeći trajno zadovoljstvo duha u pojavnom svijetu, oni pretpostavljaju da se lijek mora nalaziti u onostranosti, i odvažuju se na put odricanja, u službi ideje pronalaska nečega što nikada nisu vidjeli, čuli ni osjetili, već tek svojim umom pretpostavili, oslobađajući se na taj način, ne samo objekta žrtve, nego i njegovog formalnog značenja u svrsi ispunjenja želje.²¹ Spremno odbacuju ugođe

¹³ Veljačić (1982:26)

¹⁴ *Samhita* je najstariji dio svake *vede*. U *Rgvedi* je to zbirka kitica, odnosno himana koje se kazuju pri obredu, u *Sāmavedi* je to zbirka kitica po kojima se pamte obredni napjevi, a u *Yajurvedi* zbirka proznih žrla i kitica. (Ježić, 1987:24)

¹⁵ *Brāhmaṇe* se u svim *vedama* nadovezuju na *saṃhite* i tumače njihovu obrednu upotrebu. (ibid.)

¹⁶ *Āraṇyake* „šumska djela“, misaon su dočetak *Brāhmaṇa*. Predstavljaju uglavnom izbor tajnovitijih i opsanijih obreda, određenih da se izvode na osami u šumi. (ibid., str. 29)

¹⁷ *Upaniṣadi* su dio *veda*, redovno zaključna poglavlja njihovih odlomaka, kojima su dodane kao filozofsko tumačenje. Zato se nazivaju i *vedānta* („kraj veda“). (Veljačić, 1982:44)

¹⁸ Radhakrishnan (1964:256)

¹⁹ Ibid.

²⁰ Oldenberg (2007:9)

²¹ Veljačić (1982:28)

ovozemaljskog života jer im izgledaju bezvrijedno u odnosu na okvire spoznaje u kojima ih drži njihova novootkrivena intuicija, te čeznu za *ātmanom*.

U *Śatapatha brāhmaṇi* (*brāhmaṇi* o stotinu puteva)²², iz zbrkanih masa predodžbi, u prvi plan izbija predodžba o čovjekovom istinskom “Sebstvu”, u kojemu životne sile i životne funkcije nalaze uporište i korijen. Ideja tog koncepta naziva se *ātman*. U jezičnom smislu naznačava refleksivni odnos spram poimanja “sebe”, koji se logikom traganja za prvotnim izvorom veže za dah i sile disanja²³. Tako dok ljudsko tijelo prožimaju sile disanja (*prāna*), gospodar nad svim silama disanja je *ātman*, odnosno, “nepoznata sila disanja” iz koje druge “imenovane” sile disanja crpe svoje postojanje. U *Brāhmaṇi* stoji: „Uistinu, desetorostruki udisaj obitava u čovjeku; *ātman* je jedanaesti; na njemu se temelje sile disanja“.²⁴

Kao što rijeka teče moru, mašta koja žudi za jedinstvom, slike pojedinačnog na koncu razlučuje u njihovoj posebnosti. Stoga se u tadašnjoj misli prirodno zaključuje da, ako se na *ātmanu* temelje sile disanja (*prāna*), “sile disanja”, “jesu *brahman*”, čime iščezava razlika između *ātmana* i *brahmana*.²⁵ Time, više nego ikad prije, učvršćuje se misao velikog vječnog jedinstva u kojemu je poništena svaka različitost: „Teško je zamisliti neki drugi igrokaz toliko znakovit za osebjnost indijskog mišljenja, do postupno prodiranje jedne ideje koja ne potječe iz motrenja vidljive prirode nego iz umovanja o moći vedske riječi i svećeničkog umijeća”.²⁶ Bilo kako bilo, nepovratno je pronađeno i uspostavljeno novo središte mišljenja, koje je veće od svih drugih mišljenja, jer prodire kroz sve. Ako uzmemo da je to Bog, taj Bog ne zahtijeva,

²² *Śatapatha Brāhmaṇa* značajna je po prvom komentaru nekih himni iz *Rgvede*. Dio ove *Brāhmaṇe* je *Brhadāranyaka upaniṣad*, koja se smatra najstarijom *upaniṣadom*. Ona se spominje i u vezi s prvim tragovima nauke o prerađanju duše. Vezana je tankim nitima o imena i pojmove kasnijih velikih škola, *yoge* i *sāṃkhye*. Jednom riječju, *Śatapatha Brāhmaṇa* označava na svoj način prijelom dviju epoha indijskog mišljenja. (ibid)

²³ Riječ je, čini se, u jezičnom smislu primarno refleksivna zamjenica za sva tri lica jednine i sva tri roda (usp. Sir M. Monier-Williams, A Sanskrit-English Dictionary, s. v.), koja se logikom traganja za praznovim prvim ili principom supstantivira (sk. *ātmā*, m. r. nom., dah; duh; sopstvo; esencija) i tek povezuje sa silama disanja u tijelu (nutarnji *ātman*, *ātman* u meni) postajući nad-dahom, tj. temeljem svih dahova. Oldenberg (2007: 26)

²⁴ Ibid.

²⁵ Koliko god bile različite slike koje se za Indijca po naravi povezuju s predodžbama *brahmana* i *ātmana*, nije se moglo dogoditi drugačije nego da to dvoje sve više nalikuje jedno drugome u odvijanju takvog razvoja, uz podjednako prodiranje objiju ideja u širinu i uz neprestano naizmjenično prebacivanje i dobacivanje poredbi i simbola. Brahman se razvija u himnu, izriječ i pjesmu; “iz himne, izriječka i pjesme”, kaže se, “učvršćuje on (tj. izvođač obredne radnje) svoj *ātman* (svoje Ja).” Oldenberg (2007:31)

²⁶ Ibid., str. 30

kao oni drugi, da mu prinosimo žrtve ili neznatni, u skrušenoj molitvi, stupamo pred Njega, zato što je on najvlastitije “Ja” čovjeka.²⁷

Iz toga proizlazi izraz “*Tat tvam asi*”, u prijevodu “To si ti”, slavni iskaz koji objelodanjuje odnos između pojedinca i apsoluta²⁸. U *Chāndogya upaniṣadi* učitelj Uddālaka Āruṇi poučava svog sina Śvetaketua o postanku svijeta i prirodi vrhovne stvarnosti na sljedeći način:

Biće koje je na početku stvari bilo sâmo, pomisli: „Daj da se umnožim“. I ono ispusti žar iz sebe; žar ispusti vodu iz sebe; voda stvori hranu. Tada pomisli ono bivstvjuće: „Daj da uđem u ta tri bića svojim živim sopstvom i raskrijem u njima ime i oblik“. I ono uđe svojim živim sopstvom u žar, u vodu i u hranu, pomiješa sastojke jednoga sa sastojcima drugoga, i tako se demiurgijskim djelovanem *ātmana* spravlja svijet iz triju temeljnih bivstva.²⁹

Budući da je *ātman* temelj cijelog svijeta, a time i temelj čovjeka, izraz poprima širi značaj: „Taj temelj svijeta, to si ti“. Pritom spoznaja samog *ātmana*, vječne i trajne srži sveg bitka, postaje neraskidivo povezana s idejom oslobađanja čovjekova duha iz carstva prolaznosti, dok su žudnja (*kāma*) i činjenje (*karman*) one sile koje ga drže u granicama njegove konačnosti: „Kakva mu je žudnja, takva mu je i volja; kakva mu je volja, takva djela (*karman*) čini; kakvo djelo čini, u takvo bivanje stupa”.³⁰

U *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* Yājñavalkya poučava da je *ātman* ono trajno i vječno blaženstvo, dok je sve ostalo patnja i prolaznost. Međutim, tragedija leži u tome da, iako je sveprisutno u nama, našim osjetilima ostaje vazda nedohvatljivo: „Ti ne možeš vidjeti, ono što pogledom gleda, ne možeš čuti, ono što sluhom sluša, ne možeš razumijeti, ono što razumom razumijeva, ne možeš spoznati, ono što spoznajom spoznaje”.³¹ Dok Yājñavalkya i njegova žena Maitreyī vode posljednji razgovor prije njegovog odlaska o ljubavi i duhovnosti, on tvrdi da osoba kad voli, ne voli oblike niti se povezuje sa njima, niti se povezuje ili voli um, već se povezuje sa Sebstvom, Sebstvom vlastitog i voljenog. Sva je ljubav iz vlastitog Sebstva radi vlastitog Sebstva, i Jednote koju ostvarujemo u Jastvu voljenog, te je to ono što čini osobu u blaženstvu besmrtnom. Time se svaka čežnja u srži svodi na čežnju za Jastvom, zato što je

²⁷ Ibid., str. 32

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., str. 41

³⁰ v. *Brh-up.* IV. 4. 5, u *ibid.*, str. 48

³¹ *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* (III,4,2), u Veljačić (1982:85)

Jastvo ono istinsko, besmrtno, stvarno i beskrajno blaženstvo. Na njegovu izjavu da nikakve svijesti nema poslije smrti, Maitreyī ostaje zatečena. Na to joj Yājñavalkya odgovara ovako:

Ne govorim ništa zbunjujuće, lako je to razumjeti. Gdje postoji dvojnost bića, tu jedno može vidjeti drugo, tu jedno može omirisati drugo, tu može govoriti jedno drugome, tu jedno može čuti drugo, tu jedno može predočiti drugo, tu jedno može spoznati drugo. A tamo gdje jednome sve postane Ja (*ātman*), čime i što treba vidjeti, čime i što treba omirisati, čime i čemu treba govoriti, čime i što treba čuti, predočavati, spoznavati? Ono čime se sve to spoznaje, treba li time spoznati njega? Čime treba spoznati spoznavaoa?³²

Na neki način Yājñavalkya dotiče sam rub mogućnosti ljudske spoznaje. Predosjećajući se postojanje nečeg nepredočivog. U svijetu s neograničenim mnoštvom postoji prostor za suprotnosti, no u apsolutnom biću prestaje svako mnoštvo, a otud i svako opažanje i svako spoznavanje koje pretpostavlja neko mnoštvo. U sve-jednosti koja tamo vlada, veliki vidjelac ostaje slijep, zato što je ukinuta svaka suprotnost između videćeg i viđenog, baš kao što i sile ljudskog uma dospijevaju do ostvarenja samo u svijetu mnoštva, ali iščezavaju u carstvu vječnog, jednog, nepromjenjivog i samog.³³

I dok s jedne strane stoji to besmrtno i beskrajno, što premašuje smrtni um, iznova “smrtnik sazrijeva kao zrno žita i opet se kao zrno žita rađa”.³⁴ Tražeći odgovor na pitanje što biva s pojedincem nakon njegove smrti, u *Kaṭha upaniṣad*, Nāciketa silazi u carstvo smrti. Ne znajući ništa o tranziciji između života i smrti, zaželi od boga smrti kao svoju želju da mu da uvid u sljedeće: „Kad čovjek umre, ostaje ova nedoumica: neki kažu, postoji i dalje; drugi kažu, nema ga više. Ako mi to razjasniš, neka znanje o tome bude moja treća želja”.³⁵ Budući da su čak i bogovi o tome dvojili od davnina, Yama ga zamoli da poželi nešto drugo, pritom mu pokušavajući svratiti pažnju na beskrajne svjetovne užitke i zadovoljstva. Tako je malenom dječaku nudio dug život, zlato, slonove, konje, plodna polja i svakojake lijepe žene na kočijama. Međutim, Nāciketa je spremno odbio sve što mu je Yama imao za ponuditi, i dalje ustrajući u svom pitanju. I dalje odlučan da sazna odgovor na svoje pitanje, Nāciketa odnosi pobjedu u nadmetanju s bogom smrti, te je Yama na posljetku bio primoran odgovoriti. Govori mu da postoje dva puta, znanja i neznanja, koji vode daleko odvojeni jedan

³² Oldenberg (2007:37)

³³ Ibid., str. 38

³⁴ *Kaṭha upaniṣad*, u ibid. str. 54

³⁵ Oldenberg (2007:54)

od drugoga. Dok oni koji idu putem neznanja i blude bez cilja kroz onostranost, kao slijepci vođeni slijepcima iz života u život, mudrac, kojeg bogatstvo svjetovnih užitaka ne privuče, spoznaje jedno i vječno, te tako napušta radost i bol, slobodan od pravog i nepravog, slobodan od sadašnjeg i slobodan od budućeg.³⁶

Budući da filozofija često crpi svoju snagu iz napada na neku povijesnu tradiciju, u svom naporu da se tumači sve šire iskustvo čovječanstva, potreba za postavljanjem dubljih osnova dovela je do razvoja velikog filozofskog pokreta na indijskom potkontinentu, koji se sažima u šest sistema filozofske misli ili *darśana*³⁷. U pokušaju da se riješe najdublja pitanja života, prinuđeni na neki način, vratiti se na sam početak i ponovno pokrenuti osnovna pitanja koja su njihovi preci objašnjavali religijskom dogmom, učinjeni su veliki napori da se razumom opravda ono što je vjera do tada usvajala implicitno.³⁸

Uvidjevši da je svijet proizvod uzajamnog utjecaja beskonačnog broja duhova, odnosno principa života koji postoji u svemu što živi (*puruṣa*), i vječno aktivne potencijalnosti prirode (*prakṛti*), i da nikakvo objašnjenje iskustva nije moguće ako ne pretpostavimo realnost između subjekta i objekta, odnosno nekog sebe koje saznaje i saznatog objekta, nekog sebe koje ima iskustvo i iskustvenog objekta, Kapila, mudrac kojemu sistem filozofije *sāṃkhya* pripisuje porijeklo svoje filozofije, i koji je nekoliko generacija prethodio Buddhi³⁹, nastoji dati razumno objašnjenje sveg ljudskog iskustva.⁴⁰ Kapila oblikuje svoje „četiri istine“, koje redom glase: 1. Ono od čega se oslobađamo jeste bol. 2. Oslobođenje je prestajanje bola. 3. Uzrok bola je u nedostatku razlikovanja *prakṛti* i *puruṣe*. 4. Sredstvo oslobođenja je u saznanju koje pravi razlike.⁴¹

Tako postupno od sustava misli raznih mislioca dolazimo do učenja koje je izraz duha jednog jedinog čovjeka. Ono što Buddhu čini *buddhom* jest, kako to ime kazuje, spoznaja.⁴² Uslijed svjetskog zaborava istine, on se za svoju spoznaju izborio, odvažno sjedivši četrdeset dana ispod drveta i pobijedivši demona Māru, koji mu je obećavao dug život i svako obilje užitaka

³⁶ Ibid., str. 56

³⁷ Radhakrishnan (1965:27)

³⁸ Ibid., str. 21

³⁹ Ibid., str. 341

⁴⁰ Radhakrishnan (1964:293)

⁴¹ Ibid., str. 341

⁴² Oldenberg (2007:89)

samo da od te spoznaje odustane. Budući da je u potrazi za spoznajom svojom voljom napustio bogat dvor, na kojem je kao vrli princ odrastao, tražeći lijek za ovozemaljsku patnju⁴³, on nije imao interesa za ono što mu je Māra smjelo nudio. Uvidio je da Māra, gospodar svakog zemaljskog užitka, ustvari nije ništa drugo do skrivena smrt. Time se u liku Māre nazire prerušen Yama, odnosno Mrtyu ili bog smrti⁴⁴. Kao što Yama obećava dječaku vlast nad prostranim zemljama i nudi mu plodne nimfe nenadmašive ljepote, pod uvjetom da odustane od spoznaje onostranosti, tako Māra obećava Buddhi kraljevstvo nad cijelom zemljom ako odustane od puta *buddhe*, te ga iskušava poslavši mu svoje tri kćeri, Požudu, Zanos i Poriv.⁴⁵ *Kaṭha upaniṣad*, koja je starija od buddhističke legende o Buddhinom prosvjetljenju, još donekle zadržava pravu narav boga smrti, ali ujedno nagoviješta i onu točku iz koje se koncepcija gospodara smrti mogla preobratiti u moćnog iskušavatelja na putu spoznaje⁴⁶.

Buddha prisvaja misao o čovjekovom vapaju za oslobođenjem iz carstva patnje, proizašlom iz *upaniṣadi*.⁴⁷ Za njega smrt ne donosi oslobođenje, sve dok ona sama nije pobijeđena. Spoznaja jedina skida okove patnje s patnika i oslobađa ga iz ciklusa ponovinih rođenja, koja vode daljnjoj patnji i smrti. Po svemu sudeći, u razvoju svoje teorije imao je itekakvu pomoć iz ranijih predaja. Ono što mu je predostojalo je osloboditi *upaniṣadi* „od njihovih nedosljednih kompromisa s vedičkim politeizmom i religijom, da odstrani njihov transcendentalni aspekt nedokaziv za mišljenje i nepotreban moralu, i da istakne njihovu etičku univerzalnost”.⁴⁸ Opće teorijsko raspoloženje u brahmanskim misaonim krugovima u Buddhino doba bilo je obilježeno predklasičnim oblikom *sāmkhye*⁴⁹. Iako se inicijalna teorija *sāmkhye* i Buddhino učenje zrcale u mnogim podudarnostima, između nje i buddhističkog mišljenja „ležale su velike distance, ispunjene najšarolikijim raspravama, koje su nam u najboljem slučaju dostupne samo u tragovima i spoznatljive samo u oskudnim ostacima”.⁵⁰

⁴³ Rahula (2000:9)

⁴⁴ Ime Māra je u bitnome ista riječ kao i Mrtyu; bog smrti je ujedno vladar ovoga svijeta, gospodar svakog svjetskog užitka, neprijatelj spoznaje, jer užitak je i za brahmansko i za buddhističko mišljenje okov koji nas vezuje za carstvo smrti, dok je spoznaja sila koja razvezuje okove. (Oldenberg, 2007:56)

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., str. 57

⁴⁷ Radhakrishnan (1964:269)

⁴⁸ Radhakrishnan (1964:262)

⁴⁹ Ibid., str. 193

⁵⁰ Oldenberg (2007:61)

Međutim, izgleda da Buddhu nije previše zamarala sličnost njegovog učenja s ostalim teorijama.⁵¹ On je imao jasan cilj, osloboditi čovjeka od patnje.

3. Koncept patnje kroz nauk o četiri plemenite istine

Buddhino učenje, koje je prenio svojim učenicima svojom prvom propovijedi u Benaresu, koja simbolično nosi ime *Dhammacakkappavattana Sutta* (Propovijed o pokretanju kotača nauke), zasniva se na četiri plemenite istine (*cattāri ariyasaccāni*) u čijem temelju leži, kao sveprožimajuća pretpostavka, ideja o patnji svog zemaljskog postojanja⁵². Buddha upire u neznanje kao u korijen sve patnje svijeta, te ga u konačnici pojednostavljuje svojim sljedbenicima kao neznanje četiriju plemenitih istina. Skupa s ostalim buddhističkim doktrinama, četiri plemenite istine čine dio buddhističkog kanona (*Tipitaka*), te se smatraju osnovom Buddhinog izvornog učenja.⁵³

Prema Buddhinom nauku te su četiri spoznaje istinske stvarnosti nužna osnova za bilo koga tko želi doseći konačno utrnuće (*nibbāna*), a tiču se patnje, nastanka patnje, ukidanja patnje i puta koji vodi ukidanju patnje. Prva istina tiče se onoga što Buddha opisuje kao *dukkha*, a u svom opisu obuhvaća različite oblike boli, grube ili suptilne, fizičke ili mentalne, kojima smo svi podložni, zajedno s bolnim stvarima koje ih rađaju; slijedi *samudaya*, što je podrijetlo, odnosno uzrok *dukkhe*, a u samoj osnovi Buddha drži da je to žudnja; *nirodha* ili prestanak *dukkhe*, te *magga*, odnosno put koji omogućuje taj prestanak. Tako u svojoj propovijedi naznačuje da je prva od četiri istine "da se u potpunosti razumije"; druga je "da bude napuštena"; treća je "da bude osobno doživljena" i četvrta je "da bude razvijena, odnosno kultivirana".⁵⁴

Iako je prijevod *ariya-sacca* izrazom "plemenita istina" (eng. noble truth), u literaturi o buddhizmu već naveliko uvriježen, prema određenim autorima je najmanje vjerojatan od mogućih značenja. Za potpuniji prijevod valja razmotriti da izraz *sacca* (Skt. *satya*), premda se redovito koristi u smislu "istine", također znači "stvarnost", odnosno "istinski stvarno",

⁵¹ Radhakrishnan (1964:262)

⁵² Oldenberg (2007:124-128)

⁵³ Anderson (2013:85)

⁵⁴ Harvey (2013:52)

postojeće".⁵⁵ Nazire se i veza s participom prezenta aktivnog *sat*, od glagola *√as*, 2. – "biti", što se referira na "postojati, događati se, biti prisutan". Nadalje, promatrajući riječ *sacca* u kontekstu prve Buddhine propovijedi, također postoje određeni razlozi zašto ovdje najtočniji prijevod ne može biti "istina". Budući da prema Buddhinim riječima druga *ariya-sacca* treba biti napuštena, u tom kontekstu valja razmotriti da netko svakako ne bi želio napustiti "istinu", ali da bi taj netko mogao htjeti napustiti problem koji je "stvaran". Dok istina može biti "plemenita" za one koji imaju uvid u nju, slučaj je drugačiji kada *sacca* znači "istinska stvarnost", te bi se *ariya*, ovdje mogla prevesti kao "duhovno oplemenjena", čime se u konačnici *ariya-sacca* prevodi sintagmom "istinska stvarnost za duhovno oplemenjene" (eng. true reality for the spiritually ennobled). Ispravna identifikacija istih, te duboki uvid u njihovu prirodu jest ono što oplemenjuje onoga koji ih spoznaje.⁵⁶

No uz to valja imati na umu da isto tako ima puno više onoga što je sam Buddha spoznao, a što nije obznanio. Učinio je tako svojom voljom, smatrajući da ostalo ne donosi korist onima koji za spoznajom tragaju.

A zašto vam nisam obznanio i ono? Zato što vam, o redovnici, to ne donosi nikakvu korist, jer ne potiče život u svetosti, jer ne vodi odvrćanju od zemaljskog, ne vodi do propasti svih užitaka, do prestanka prolaznoga, do smirenja, do spoznaje, do prosvjetljenja, do nirvāne: zato vam nisam obznanio i ono. A što sam vam obznanio, o redovnici? Obznanio sam vam, o redovnici, što je patnja. Obznanio sam vam, o redovnici, što je nastanak patnje. Obznanio sam vam, o redovnici, što je ukidanje patnje. Obznanio sam vam, o redovnici, što je put prema ukidanju patnje.⁵⁷

Unutar mreže Buddhinih učenja, četiri plemenite istine stoga se mogu razmatrati kao dio analize stvarnosti koja razotkriva dinamiku konstrukcije kozmosa, pri čemu simbolično predstavljaju mogućnost oslobađanja od *saṃsāre*⁵⁸ i cjelokupnost *dhamme*.⁵⁹ Predlažu konstrukciju i popratnu dekonstrukciju stvarnosti na takav način da pomažu shvatiti kako kozmos nastaje unutar buddhističke analize uzroka i posljedice, a time i kako pojedinac može

⁵⁵ Ibid., str. 50

⁵⁶ Ibid., str. 51

⁵⁷ Oldenberg (2007:193)

⁵⁸ *Saṃsāra* je za buddhiste naziv za mučan kug ponovnih rođenja, patnje, nade i smrti u kojem su zarobljena sva bića, te je jedini razuman cilj da ga se oslobode (Katičić, 1973:36)

⁵⁹ Za Buddhu, cijeli svijet je uređen uzročno. *Dhamma* je unutrašnji zakon odnosa na kojem sve počiva. (Radhakrishnan, 1964:269)

prestati postojati.⁶⁰ Tako u kanonskim tekstovima nalazimo apstraktna dogmatska izvođenja, obuhvatne i međusobno višestruko zapletene pojmovne sustave, shematizirajuće podjele, dugačke nizove kategorija koje na skupu drži uzročna ili neka druga logička veza, najčešće opisivane sustavom: “Ako je to, onda je i ono drugo; ako to nastaje, nastaje i ono drugo; ako to nije, onda nije ni ono drugo; ako to propada, propada i ono drugo”.⁶¹

Još i u tadašnja vremena u kojima je živio Buddha, nije bilo sumnje da čovječanstvo, koje je okupirano zemaljskim bavljenjima i koje u tome nalazi svoj užitak, teško može razumjeti ovaj zakon ulančavanja uzroka i posljedica. Međutim, time je Buddha jasno naznačio što njegovo učenje ima, a što nema namjeru biti. Ono ne želi biti filozofija koja, ispunjena užitkom spoznavanja, istražuje krajnje temelje stvari i otvara mišljenju širine i dubine svemira. U takvu uživanje spoznaje buddhist vidi samo prijanjanje duha uz prolazni cilj čime se težnja za onim vječnim koči i skreće u zabludu⁶². Za svakog buddhistu, ozbiljnog u svom traganju za spoznajom, ona je povezana s idejom oslobađanja duha iz carstva patnje. On istražuje ljudsko postojanje uronjeno u patnju, i dok uči razumijevati tu patnju, on otkriva i put prema njezinu uništenju.

3.1. Dukkha

Razmatrajući pitanje Buddhino učenje uviđa se kako sve plemenite istine polaze od prve (*dukkha-ariyasacca*), koja je plemenita istina o patnji, koju Buddha naziva riječju *dukkha*. Ovaj pojam se većinom prevodi kao patnja, no obuhvaća puno šira značenja kao što su "nesavršenost", "nestalnost", "ispražnjenost", "nesuštastvenost"⁶³, jer se patnja svijeta u njegovom učenju ne smatra krajnjom pretpostavkom nego ishodom duboko usađenih i isprepletenih faktora, te označava sve ono što ne pripada stanju nepomućenog spasenja jer je nemirno i prolazno.⁶⁴ Tako, u vrijeme kada je u filozofskim krugovima vladala prava zbrka proturječnih teorija i slutnji, Buddha iznosi nauk temeljen na svom duhovnom iskustvu, koje

⁶⁰ Anderson (2013:21)

⁶¹ *Cūlasakuludāyī Suttanta, Majjhima Nikāya*, sv. II, str. 32. Usp. *Mahātaṇhāsaṃ - khayasutta, Majjhima Nikāya*, sv. I, str. 262–264, u Oldenberg (2007:195)

⁶² Radhakrishnan (1964:261)

⁶³ Rahula (2000:26)

⁶⁴ Oldenberg (2007:376)

govori o patnji kao nužnom rezultatu svakog karmičkog zbivanja uslijed nepostojanosti ili trenutačnosti svih elemenata egzistencije:

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o patnji; rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja, smrt je patnja, sjedinjenost s nedragim je patnja, odvojenost od dragog je patnja, nepostizanje onoga za čime žudim je patnja, ukratko, pet predmeta⁶⁵ hvatanja je patnja.⁶⁶

Buddha ukazuje na to da su svi elementi ljudskog postojanja podložni stalnoj promjeni dok čovjek stoji bespomoćan i nesposoban to zaustaviti, te uviđa da ne može biti radosti ni mira tamo gdje nema nikakve trajnosti, već jedino vlada promjena. Ovdje se jasno uviđa razlika između običnog i filozofskog značenja pojma *dukkha*. Buddha nije tvrdio da je baš sve zemaljsko bolno, već da je ono uslijed svoje prolaznosti lišeno stanke, nemirno i zato nezadovoljavajuće⁶⁷. Nema mjesta na svijetu, gdje bi čovjek mogao prebivati, niti gdje bi se mogao sakriti, a da ga ne savlada smrt. Sve je podložno prolaznosti i zaboravu vremena. Smrt je zakon sveg života, a iščezavanje svih ljudskih stvari i sveg za što se čovjek veže, izvor je sveprisutne melankolije života. Buddha kaže:

Putovanje stvorenja (*samsāra*) ima svoj početak u vječnosti. Ne može se naći nijedno početno mjesto, od koga polazeći stvorenja lutaju i putuju zbunjena neznanjem, sputana žudnjom za postojanjem. Šta mislite, učenici, ima li više vode u ova četiri oceana ili u suzama koje su istekle od vas i koje ste prolili dok ste lutali i skitali na svom dugom potucanju, brinući i plačući, pošto vam je bilo dano ono što niste voljeli, a nije vam bilo dano ono što ste voljeli? Smrt majke, smrt brata, gubitak srodnika, gubitak imanja, sve ste to iskusili tokom dugih vijekova, i dok ste to doživljavali kroz duge vijekove više suza nego što je vode u četiri oceana isteklo je iz vas...⁶⁸

U Buddhinom učenju, pojam *dukkha* može se razmatrati pod tri vida, a to je *dukkha* kao uobičajena patnja (*dukkha-dukkha*), *dukkha* kao proizvod promjene (*viparinama-dukkha*) i *dukkha* kao uvjetovana stanja (*saṅkhārā-dukkha*).⁶⁹ Pod prvim vidom (*dukkha-dukkha*) podrazumijevaju se svi oblici fizičke i mentalne patnje kao što su rođenje, starost, bolest,

⁶⁵ Pet skupina sastojaka, od kojih se sastoji tjelesno-duhovno postojanje čovjeka su tjelesnost, osjeti, predodžbe, uobličjenja (v. o tome u prikazu učenja) i svijest. Onaj tko nije izbavljen, poseže za tim sastojcima i iz svoje nutrine pranja uz njih. (Ibid. str. 126)

⁶⁶ Veljačić (1982:90)

⁶⁷ Harvey (2013:53)

⁶⁸ *Samyutta-nikāya*, u Radhakrishnan (1964:263-264)

⁶⁹ Rahula (2000: 28)

smrt, bliskost sa neprijatnim osobama i stanjima, razdvojenost od voljenih i prijatnih stanja, nedobivanje onoga što želimo, žalost, plač, uznemirenost. *Dukkha* kao proizvod promjene javlja se uslijed bijede ljudske prirode koja žudi za onim što je daleko veće od onoga što ljudska moć može zadovoljiti, a to je želja za stalnošću. Tako i osjećaj sreće i povoljne okolnosti u životu prelaze u svoju suprotnost jer nisu trajni, nisu neprolazni. Sreća je dovoljno stvarna, ali buddhizam naglašava da svi oblici zemaljske sreće ne traju. Prije ili kasnije, izmaknu čovjeku kroz prste i mogu prouzročiti naknadni okus gubitka i čežnje. Na ovaj način, čak i sreću treba promatrati kao *dukkhu*. Kada se dogodi promjena, ona stvara bol, patnju i nesreću, što je *viparinama-dukkha*.⁷⁰

Nadalje, isto tako bi se moglo postaviti pitanje nije li i stanje patnje promjenjivo, s obzirom da uslijed prolaznosti i konstantne promjene sve okolnosti bivaju u uzastopnoj meni između svojih suprotnosti? Razlog zašto Buddha navodi patnju kao tkanje ljudskog života nalazi se upravo u zadnjemu vidu, a to je *dukkha* kao uvjetovana stanja (*saṅkhārā-dukkha*). Ono što nazivamo "biće", "individua" ili "ja", prema buddhističkoj filozofiji, samo je kombinacija stalno mijenjajućih fizičkih i mentalnih sila ili energija (*khandhā*)⁷¹, koje se mogu podijeliti u pet grupa ili sastojaka (*pañca-khandhā*).⁷² Prema Buddhinom viđenju, tih pet točaka prijanjanja koje čine čovjeka, potiču od vezanosti i jesu sama *dukkha* zbog njihove nepostojanosti i promjenjivosti.⁷³ One predstavljaju iskustvenu točku gledišta koju individua ima kad promatra sebe kao zasebno biće.⁷⁴ To su oblik ili tjelesnost (*rūpa-khandha*), koja obuhvaća materijalne elemente individue; osjećanja (*vedanā-kandha*), koja se odnose na sva fizička i mentalna osjećanja, ugodna, neugodna ili neutralna, nastala zahvaljujući kontaktu fizičkih ili mentalnih organa⁷⁵ s vanjskim svijetom; predodžba ili opažaj (*saññā-khandha*), odnosno osjetilna svijest u svojim raznim oblicima, koja je, poput osjećanja, šestovrsna u

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Buddhistička teorija o *khandhama* razvila se iz teorije *upaniṣadi* o *nāmarūpi*. *Rūpa* znači "vidljivi oblik", a *nāma* "ime" (Radhakrishnan, 1964:278)

⁷² Rahula (2000:29)

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Radhakrishnan (1964:306)

⁷⁵ Uz pet osjeta (vid, sluh, njuh, okus, dodir) um je šesto čulo prema buddhističkoj filozofiji. Um je tek sposobnost ili organ (*indriya*), nalik oku ili uhu. Razlika između, primjerice, oka i uma kao sposobnosti je u tome da prva osjeća svijet boja i vidljivih oblika, dok ova druga osjeća svijet ideja, misli i mentalnih objekata. Um je moguće kontrolirati i razvijati slično svakoj drugoj sposobnosti, te Buddha vrlo često govori o vrijednosti kontroliranja i discipliniranja tih šest sposobnosti. (Rahula, 2000:30)

skladu sa šest unutrašnjih sposobnosti, te razlučuje objekte na fizičke i mentalne⁷⁶; izrazi volje (*saṅkhārā-khandha*), koji vode ostvarenju svih voljnih aktivnosti, dobrih i loših, što predstavlja važnu vezu s karmičkom preobrazbom i povezivanjem uobličenja; te svijest u spoznajnom smislu (*viññāṇa-khandha*) koja zavisi od materije, osjećanja, opažaja i izraza volje i ne može postojati nezavisno od njih.⁷⁷ Čovjek pogrešno smatra da kombinacija tih pet sastojaka čini njegovo Sebstvo. Lažno osjećanje "ja", proizašlo iz neznanja, glavna je podloga individualnog bića, „ono je nosilac karme i njegov roditelj“.⁷⁸ Smatrajući tako ono što je relativno za apsolutno, čovjeku izmiče svijet kako zapravo biva i neizbježno doživljava patnju. Buddha objašnjava ovako:

„Što mislite, o redovnici, je li tjelesnost postojana ili nepostojana?“ „Nepostojana, gospodine.“ „Ono što je nepostojano, je li to patnja ili radost.“ „Patnja, gospodine.“ „Ono što je nepostojano, što je bolno, podložno promjeni, može li se, kad to promatramo, reći: to je moje, to sam ja, to je moje Sebstvo?“ „Ne može se, gospodine.“⁷⁹

No ako čovjek ne može nepostojanost i prolaznost upregnuti u svoju korist, Buddha uči da se može odvratiti od njih tako što svakom zbivanju i beskrajnom nadmetanju mišljenja i htjenja, radosti i boli, kaže „to nisam ja; to nije moje“⁸⁰, smatrajući da ga tako konstantna mijena ovozemaljskog više ne pogađa i da su mu time osigurani izbjavljenje i sloboda. Buddha utvrđuje da nema ničega što je stalno, i ako nešto stalno poput *ātte*⁸¹ jest, onda ništa na zemlji to nije: „Iza nekog pokreta ne postoji nepokretni pokretač. Jedino pokret. Nije ispravno reći da život pokreće, već je život sam pokret“.⁸² Budući da svi činioци postojanja nastaju da bi opet nestali, oni su bez "sopstva", tj. bez postojana, samostojnog bitka (*anattā*). Sve je *anattā* ili van sebe.⁸³

⁷⁶ Ovdje treba razgraničiti da svijest ne prepoznaje objekt. Ona je tek vrsta svjesnosti – svjesnosti prisustva nekog objekta. Kada oko dođe u kontakt sa bojom, na primer plavom, javlja se vizualna svijest, koja je jednostavno svjesnost prisustva boje; ali ona ne raspoznaje da je to plava. Na tom stupnju nema prepoznavanja. Opažaj jeste taj koji prepoznaje da se radi o plavoj boji. (Ibid. str. 32)

⁷⁷ Ibid., str. 29-34

⁷⁸ Radhakrishnan (1964:298)

⁷⁹ Oldenberg (2007:201)

⁸⁰ Oldenberg (2007:203)

⁸¹ Skt. *ātman*.

⁸² Rahula (2000:35)

⁸³ Radhakrishnan (1964:266)

S obzirom na to da Buddha gleda na svijet kao na neprekidnu struju promjenljivih pojava koje za temelj nemaju ništa postojano, i da za njega postoji jasnoća o tome da svaka, pa i najveća uroda jednom ide svome kraju, on promatra svijet i život kao *dukkhu*, te patnju poistovjećuje s prolaznošću. Logično je da onaj koji teži za neprolaznim, koji na svo dogaćanje gleda u toj perspektivi, ne može doći ni do kakvog drugog zaključka. Naročito mu je stalo da u svojim propovijedima dokaže da ni tijelo ni duh nisu suština "sebe" jer nisu trajni. "Ja" i "moje", tj. ideja sopstva je, kako on govori, jedno izmišljeno i lažno vjerovanje, koje nema nikakvog uporišta u stvarnosti i stvara pogubne misli vezane za konstanto htijenje nečega. Naše postojanje, onakvo kakvo nas okružuje u ovome svijetu, sa svojim uzastopnim izmjenama između postajanja i nestajanja, tvrdi on, naša je nesreća, a temelj tog našeg postojanja je naša volja i želja da budemo, da u neznanju nastavimo svoje postojanje.⁸⁴

3.2. Samudaya

Druga plemenita istina (*dukkhasamudaya-ariyasacca*) govori o uzroku patnje. Buddha poučava da patnja nastaje upravo zahvaljujući žeđi, želji i pohlepi koja se manifestira na najrazličitije načine i uzrukuje kontinuitet bića, a svoje središte ima u zabludi o sopstvu, koja nastaje iz neznanja⁸⁵. Bol prati svako postignuće želje od rođenja do smrti, jer je bijeda ljudske prirode prožeta vječnom žudnjom, koja stvara želje daleko veće no što ih ljudska moć može zadovoljiti, i svaka težnja koja se ne zadovolji je bolna. Buddha tako objašnjava u svojoj formulaciji druge plemenite istine:

Ovo je, učenici, plemenita istina o nastanku bola: To je ona žeđ, što izaziva uvijek nova rođenja, što se združuje s radošću i strašću, što radost nalazi sad tu sad tamo, to jest: žeđ požude, životna žeđ, žeđ za vlašću.⁸⁶

Svojim učenicima govori o žeđi (*taṇhā*), koja se u srži svodi na žeđ za postojanjem, te je ona ta koja vodi do ponovnog rođenja i usko je vezana sa patnjom (*dukkha*). Tako se u buddhističkom nauku žeđ dijeli na žeđ za čulnim uživanjima (*kāma-taṇhā*), žeđ za egzistencijom i ponovnim rođenjem (*bhāva-taṇhā*), te žeđ za nepostojanjem, odnosno

⁸⁴ Oldenberg (2007:230)

⁸⁵ Rahula (2000:39)

⁸⁶ Veljačić (1982:90)

samoponištavanjem (*vibhava-taṇhā*).⁸⁷ Patnja uvijek iznova izbija, sve dok žeđ za životom nije uništena. Iako bi se mnogi složili da zlo u svijetu izazivaju sebične želje, odgovor na pitanje kako ta žeđ, odnosno, želja, može izazvati novu egzistenciju i novo rođenje, nije tako lako shvatiti.⁸⁸ Mi želimo ono što je nestalno, promjenjivo i propadljivo, te tako neizbježno svaka želja uzrokuje patnju. Mi izgrađujemo prividno nepromjenjivu zbilju presijecajući tok promjena, te za njom predano čeznemo. No pitanje je odakle ta žeđ, onaj temelj na kojem počiva obnavljanje našeg postojanja skupa sa svom patnjom?⁸⁹ Buddha poučava da mi jesmo zato što žeđamo za životom, i da patimo zato što žeđamo za užitkom, no nebrojeno puta se dogodi da čovjek mučen mišlju, obmanut željom i pritisnut težinom surovosti života, te skršen sviješću da mu još te bijede predstoji, naposljetku možda ipak poželi da umre, konačno tako tražeći lijek od svih zemaljskih boli.⁹⁰ Također, ovdje se može postaviti pitanje paradoksa želje, koji ukazuje na praktičnu kontradikciju ili frustraciju uključenu u želju da se zaustavi svaka želja, uz jednostavnu tvrdnju da oni koji žele zaustaviti svaku želju nikada u tome neće biti uspješni. Ako želimo prestati željeti, onda ipak nismo prestali sa svim željama, nego smo samo jednu vrstu želje zamijenili drugom.⁹¹

Bilo bi pogrešno pomišljati da je Buddha posve inovativan u svom istraživanju prirode želje i problema do kojih ona vodi. Problemom fenomena želje bavile su se i druge indijske religije, pa tako i brahmanistička.⁹² Za razliku od buddhističkih učenja, u kojima se želja predstavlja kao glavni neprijatelj konačnog utrućuća i mira, u vedskim tekstovima većinom se čini da je želja nešto što se treba ispuniti. Ulazeći potanje u problematiku uloge želje u njima, moglo bi se zaključiti da je u najranijoj fazi brahmanističke misli religija viđena kao sredstvo za manipuliranje silama svemira, pri čemu je ritual sredstvo za ispunjenje želja, a ne način transformacije samog procesa želje.⁹³ Možda najspekulativniji himan u *Ṛksamṃhiti* koji se tiče metafizičkog poimanja želje jest himan *Bhāvavṛtta*, RV X 129 („Postanak“)⁹⁴:

⁸⁷ Rahula (2000: 39)

⁸⁸ Ibid., str. 40

⁸⁹ Oldenberg (2007:212)

⁹⁰ Radhakrishnan (1964:263)

⁹¹ Webster (2005:2)

⁹² Webster (2005:51)

⁹³ Ibid., str. 54

⁹⁴ Ježić (1987:253)

Tama bješe skrita tamom sprva,
sve tekućica nerazaznata još bješe.
Još prazno bje, ovito bje šupljinom
kad se moću topljenja Jedno rodi.

Sprva se oko njega Žudnja svila,
što je bila prvotno sjeme duha.
Svezu su suća u nesuću našli
pjesnici u srcu potraživ mišlju.

Poprijeko je rastegnut njihov konac:
Da li bje dolje, da li bješe gore?
Sjemenitelj bjehu, moći bjehu:
dolje vlastito djelo, gore poriv.

U himnu se cijeli koncept svemira oslikava na način da „u svemiru mora biti žudnje jer ona pokreće duh, u duhu mora biti mjere jer ona uređuje svemir, u svemiru mora vlastito (obredno) djelo (*svadhā*) određivati sudbinu, dok je poriv (*prayati*) stvara, jer tako biva u ljudskim životima”.⁹⁵ Ovdje se naznačuje i rani obrazac načela *karmana*, vezanog uz žudnju, s uporištem u logici da „dok još nije bilo nikakvog vlastitog djela, ništa nije postojalo (nesuće), a iz toga se nešto (suće) moglo roditi samo porivom ili žudnjom”.⁹⁶ Žudnja (*kāma*) time nije samo dio ljudskog iskustva, već i sastavni dio kozmosa. Ona je proizvod uma, ali sam um je kozmički koncept koji postoji prije pojedinca te je viđena kao sila velike kozmičke moći.⁹⁷ Tako u mnogim vedskim tekstovima praiskonsku žrtvu prati daljnja želja, a samim tim i daljnji silazak u svijet diferencijacije, što dovodi do potrebe za daljnjim žrtvovanjem.⁹⁸

U *upaniṣadima* nalazimo određene pomake u percepciji želje, te se smatra da je valja preusmjeriti na odgovarajući objekt, a to je Sebstvo odnosno *ātman*. Izvanjski svijet gubi svoju vrijednost pred unutarnjim i nedodirljivim. U vlastitoj se nutrini, koja isprepletena vanjskim svijetom posljedično biva isprepletena patnjom, okreće potrazi za novim putevima oslobođenja od boli, duhovnog ozdravljenja i blaženosti. Duhovnim iskustvom nastoji se prevladati podvojenost svijeta za koju rituali, žrtve i krv žrtvenih životinja više ne donose

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Webster (2005:53)

⁹⁸ Ibid., str. 55

izmirenje, spoznati *ātman* i time doseći izbavljenje od boli jer je *ātman* nedirnut patnjama svijeta.⁹⁹

Opisati nedohvatljivi *ātman* u terminima ljudskog jezika, te pritom dati zadovoljavajući opis koji će biti poticajan onome koji ga želi spoznati, svakom velikom misliocu i učitelju oduvijek je predstavljalo izazov. Tako primjerice Yājñavalkya objašnjava sveprisutnost i nedohvatljivost *ātmana* u spoznajnom svijetu koristeći se nizom opisnih negacija:

„Nevidljivi vidjelac”, kaže Yājñavalkya Uddālaki, „neslušani slušalac, nemišljeni mislilac, nespoznati spoznavalac; nijedan drugi vidjelac, nijedan drugi slušalac, nijedan drugi mislilac, nijedan drugi spoznavalac. To je tvoj *ātman*, unutrašnji upravljač, besmrtni; što je izvan njega, to je bolno”.¹⁰⁰

Budući da je ideja *ātmana* oslikana atributima koji upućuju na njegovu nedohvatljivost običnom propadljivom čovjeku, vidljivi se svijet mnoštva u svakoj logici suprotnosti stvari mora pojaviti kao mjesto podvojenosti, ograničenosti i patnje. Time se daje na razmatranje višestruka priroda želje, pri čemu se svaka želja usmjerena k prolaznom svijetu uspoređuje s preprekom vjerskom životu i duhovnom napretku, a jedinom valjanom u konačnici smatra se želja za *ātmanom*. Buddha ističe neznanje (*avijjā*) kao glavni uzrok pogrešnih želja.¹⁰¹ Prisvaja misao *upaniṣadi* i smatra da je cijeli svijet uzročno određen, i to čini osnovom kontinuiteta.¹⁰² Suština neke stvari jest njezin unutrašnji zakon odnosa, iz kojeg proizlazi da je porijeklo jedne stvari u zavisnosti od druge.¹⁰³

Učenje o *anatti* ranog buddhizma je u izravnoj suprotnosti s brahmanskim vjerovanjem u *ātman*.¹⁰⁴ Prema Buddhinom uvidu, *attā* se ne može pronaći i stoga će svaka želja usmjerena prema njemu završiti u *dukkhi*. Potraga za unutarnjim sebstvom je besplodna iz buddhističke perspektive, niti se želja, kako se percipira u brahmanizmu, može ispuniti. Isto tako, želja za božanskim *brahmanom*, temeljem svega bića, je isto tako besmislena i štetna, iz istog razloga iz kojeg je želja za *ātmanom*, jer se takvo što ne može naći. Učenje o prolaznosti zajedničko je

⁹⁹ Oldenberg (2007:40)

¹⁰⁰ Ibid., str. 43

¹⁰¹ Radhakrishnan (1964:301)

¹⁰² Ibid., str. 269

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., str. 272

upaniṣadima i ranom buddhizmu, s time da buddhizam prolaznost razmatra u terminima trenutačnosti egzistencije. Reći da je nešto *anitya* ili prolazno, nije isto što i reći da je trenutno ili *kṣaṇika*. Buddha smatra da je svijest trenutna i govori o trenutačnosti svih pojava u vječnom toku zbivanja, dok bi se apsolutnim smjelo nazvati upravo samo vladajući zakon uzročnosti, u kojem nema nikakvog bitka, nego samo zbivanja. Kao ono prvo i krajnje ne može se spoznati nikakva supstancija nego samo zakon. Ako postojanje znači sposobnost uzročnog djelovanja, onda su stvari koje postoje trenutne. Sve što se događa ima odjek kroz cijeli krug postojanja, koji je neprekidno mijenjanje kontinuirane cjeline, jedne i nedjeljive.¹⁰⁵

S obzirom da je prerađanje dio buddhističkog nauka, prirodno se postavlja pitanje što prelazi iz jednog života u drugi ako ne postoji *attā*? Odgovor na to pitanje leži u žeđi (*taṇhā*) za životom i stvarima, kojom se hvatamo za svijet i za svu njegovu i našu egzistenciju (*upādāna*), kroz aktiviranje volje (*cetanā*), i time uzrukujemo svoje postojanje (*bhava*).¹⁰⁶ U uskoj je vezi s *kammom*¹⁰⁷ jer je svijest u svom toku upućena prema objektu željom, i to u mjeri u kojoj čežnja i neznanje nisu uklonjeni.¹⁰⁸ Stoga, izrazi “žeđ”, “volja”, “izraz volje” i “*kamma*” redom označavaju istu stvar, a to je želja, volja da se bude, postoji i prerađa.¹⁰⁹ To je uzrok nastanka *dukkhe*, i vežu se za četvrti (*saṅkhārā-khandho*) od pet sastojaka koje čine egzistenciju bića (*pañca-khandhā*).¹¹⁰

Tako na pitanje „otkud to da biću, koje kao novo stupa u postojanje, pripada upravo to tijelo od svih drugih mogućih tijela?”, Buddha spremno odgovara: „To nije vaše tijelo, o sljedbenici, niti tijelo nekog drugog: naprotiv, tu treba vidjeti čin prošlosti koji se utjelovio kroz uobličenje, ostvario kroz htijenje i postao opipljiv”.¹¹¹ On vjeruje u prijelazno uzrokovanje, u kojem jedno stanje prenosi svoje *paccayasatti* ili uzročnu energiju nekom novozačetnom zametku.¹¹² Pojašnjava da u pravom smislu riječi, taj niz nije ništa drugo do kretanje. Kada govori o duhu, koristi se metaforom plamena svijeće što gori u noći, naglašavajući da u svom kretanju plamen niti je uvijek isti, niti je drugi.¹¹³ Dijete poraste i

¹⁰⁵ Ibid., str. 270

¹⁰⁶ Ibid., str. 300

¹⁰⁷ Skt. *karman*

¹⁰⁸ Radhakrishnan (1964:322)

¹⁰⁹ Rahula (2000:40)

¹¹⁰ Ibid., str. 41

¹¹¹ *Samyutta-nikāya* II, 64 id., u Oldenberg (2007:218)

¹¹² Radhakrishnan (1964:270)

¹¹³ Ibid., str. 267

potom postane starac. Svakako da taj starac nije isto što i ono dijete koje je bio, a niti je to druga osoba. Slično ovome, osoba koja umire i ponovo se rodi negdje drugdje, nije ni ista osoba, niti druga.¹¹⁴ Ona je kontinuitet istog niza, a život nije ništa drugo do niz manifestacija postojanja i gašenja.¹¹⁵ Ono što jesmo, plod je onoga što smo učinili. Time zakon uzročnosti ovdje poprima oblik moralne potencije svijeta čijem djelovanju nitko ne može umaći¹¹⁶, dok pitanje moralne odgovornosti postavlja problem volje (*cetanā*).¹¹⁷

Teškoća leži u tome što naše saznanje o izvanjskom svijetu i naša žudnja za izvanjskim biva ograničena na međusobne odnose pojava dostupne našoj subjektivnoj spoznaji, dok u nutrima naša volja određuje postupke koje prema vanjskom svijetu činimo. Tako i ta žeđ (*taṇhā*), koja se smatra uzrokom ili izvorom *dukkhe*, zavisi u svome nastanku (*samudaya*) od nečeg drugog, što je osjećanje (*vedanā*), a osjećaj nastaje zahvaljujući kontaktu (*phassa*)¹¹⁸ i tako dalje se nastavlja krug poznat kao “formula kauzalnog čvora nastajanja” (*paṭicca-samuppāda*).¹¹⁹ Sa svojim pozitivnim i negativnim nizom članova, “naprijed i natrag”, pojava jedne karike u lancu implicira istovremeno i pojavu ostalih, a nestajanje jedne karike i nestajanje ostalih.¹²⁰ Kako bi objasnio svojim učenicima „kontinuitet u svijetu bez nekog permanentnog supstrata, Buddha proglašava zakon uzročnosti i čini ga osnovom kontinuiteta”.¹²¹ Uzročnost se time smatra samoizmjenom i poistovjećuje se s postojanjem¹²², na čemu počiva temelj karmičkog djelovanja:¹²³

Iz neznanja (*avijjā*) nastaju uobličjenja (*saṅkhārā*); iz uobličjenja nastaje spoznavanje (*viññāṇa*), iz spoznavanja nastaju ime i tjelesnost (*nāma-rūpam*); iz imena i tjelesnosti nastaje šest područja (*saḷāyatanāni*), odnosno, šest osjetila i njihovih objekata; iz šest područja nastaje dodir (*phassa*); iz dodira nastaje osjećanje (*vedanā*); iz osjećanja nastaje žeđ (*taṇhā*); iz žeđi nastaje prijanjanje za egzistenciju (*upādāna*); iz prijanjanja nastaje postajanje (*bhavo*); iz

¹¹⁴ Oldenberg (2007:225)

¹¹⁵ Radhakrishnan (1964:266)

¹¹⁶ Oldenberg (2007:219)

¹¹⁷ Iveković (1981:228)

¹¹⁸ Rahula (2000:39)

¹¹⁹ Oldenberg (2007:212)

¹²⁰ Ibid., str. 213

¹²¹ Radhakrishnan (1964:269)

¹²² V. ibid.

¹²³ Iveković (1981:220)

postajanja nastaje rođenje (*jāti*); iz rođenja nastaju starost i smrt, bol i žaljenje, patnja, briga i očajanje (*dukkha*). To je nastanak cijelog carstva boli.¹²⁴

Ta čudesna formula kojom je Buddha sebi, i svakome tko je uspio razumjeti njegov nauk, zagarantirao prosvjetljenje, kreće iskazom da iz neznanja (*avijjā*) nastaju uobličjenja (*saṅkhārā*), te potom iz uobličjenja nastaje spoznavanje ili svijest (*viññāṇa*). Ako se iskonskim temeljem patnje naziva neznanje, s pravom se mogu postaviti i daljnja pitanja: tko je tu onaj koji ne zna? Tko pati? Što je to, što ovo neznanje ne zna? Stvari se razjašnjavaju, ili tek kompliciraju, kada uvidimo da u formuli uzročnog nastanka nećemo naći eksplicitno imenovan početni i finalni uzrok postojanja. Vidimo stoga, da se ovdje gdje bismo mogli očekivati objašnjenje o iskonskom temelju bolnog postojanja, upravo to postojanje zapravo već pretpostavlja, odnosno, „neznanje koje bi tek trebalo prizvati bića u egzistenciju, zapravo je samo stanje egzistirajućih bića”.¹²⁵ Time se uzročni niz ne dovodi do njegovog posljednjeg kraja, nego utječe u krug daljnjih međusobno ovisnih kategorija.¹²⁶

Dodatna nejasnoća u vidu terminologije odnosi se na riječ *saṅkhārā*. Sama riječ je izvedenica od prefiksa *saṃ* ("zajedno") i *karoti* ("činiti"), trećeg lica indikativa prezenta glagola *√kṛ*, 8. - "činiti, pripremati, spravljati, oblikovati". U Buddhinom učenju *saṅkhāre* se odnose na odrednice svijesti i poticaje što na nju djeluju, te su odlučujuće za sve udese ponovnog rođenja. Tako se *saṅkhārā* podjednako odnosi na pravljenje kao i ono napravljeno, jer „ono spravljeno ima svoje postojanje samo i jedino kroz to da biva pravljeno”.¹²⁷ S obzirom da ujedno označavaju sve što je stvoreno i sklopljeno, tako reći fizičko, smatraju se određenijima nego same *dhamme*, koje su tek pojavne i zato neodređene. One su dijelovi iz kojih se sastoji ili na kojima se osniva i nadograđuje sve što je *saṅkhata*, određeno, dakle *dhamme*, ili sve stvari.¹²⁸ Njima počinje svaka aktivnost individualnog sebstva i smatraju se *kammom* prošlih djela. Njihova voljna priroda proizlazi upravo iz neznanja. S obzirom na prethodnu egzistenciju, *saṅkhāre* su karmički uvjetovane i same predstavljaju karmičku predispoziciju.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Oldenberg (2007:230)

¹²⁶ Sāmi kanonski tekstovi opisuju posve izričito na mnogim mjestima, kroz cijelu formulu, pitanje o “nastajanju u ovisnosti” pomoću izraza “s čime u osnovi, odakle nastajući, odakle rođeno, odakle izvirući (‘*kiṃnidānam kiṃsamudayaṃ kiṃjātikam kiṃpabhavam*’ – v. *Samyutta-nikāya*, vol. II, str. 37. 81; *Majjhima-nikāya*, vol. I, str. 262).

¹²⁷ Oldenberg (2007:231)

¹²⁸ Iveković (1981:214-215)

Nemoguće ih je odijeliti od njihovih predmeta, ili poticaja, perceptivne realnosti i svega stvorenog (*sankhata*), što uvjetuje treću kariku u lancu, spoznavanje ili svijest (*viññāṇa*).¹²⁹

Viññāṇa, koju uvjetuju njene voljnje odrednice, određuje sadržaje svijesti, a to uključuje ime i oblik. Samim time, kako se ime i tjelesnost (*nāma-rūpa*) temelje na spoznavanju, tako se i spoznavanje (*viññāṇa*) temelji na njima. Ako je u uzajamnom spoju spoznavanja s imenom i tjelesnošću duh pronašao svoje tijelo, a tijelo svoj duh, onda to biće stvara organe, uključujući mišljenje, da bi stupilo u odnos s vanjskim svijetom (*saḷāyatanāni*) čime nastaje dodir (*phasso*).¹³⁰ Formula se nastavlja: „iz dodira nastaju osjećanja (*vedanā*), iz osjećanja nastaje žeđ (*taṇhā*), a iz žeđi nastaje prijanjanje (*upādāna*)”, na čemu počiva temelj Buddhinih stavova o nastajanju i nestajanju patnje.¹³¹ Prianja se uz elemente od kojih se sastoji postojanje (*pañca-khandhā*), što proizvodi bivanje (*bhava*), a ono opet vodi u bolnu egzistenciju rođenja (*jāti*), starosti, boli, smrti (*dukkha*) i ponovnog prerađanja (*saṃsāra*). Neznanje (*avijjā*), koje je temelj trenutnog postojanja individue, ne posjeduje točnu spoznaju i time biva zahvaćeno vezama egzistencije te proizvodi novo trenutno postojanje.

To je ogromna sila koja pokreće čitave živote i cijeli svijet. Ta sila ne prestaje s prestankom funkcioniranja tijela, odnosno smrću pojedinca; ona se nastavlja manifestirati u drugom obliku, izazivajući novu egzistenciju. Prema tome, ne postoji biće koje se mijenja, postoji samo samopromjena ili samouobličavanje¹³²: „Nema statičkog momenta kada postojanje postaje bivstvovanje. Jedva da smo ga shvatili u njegovim atributima imena i oblika, ono se već mijenja u nešto drugo”.¹³³ Točak kozmičkog reda okreće se bez tvorca, bez poznatog početka, i neprekidno postoji na osnovu vezanosti uzroka i posljedice.¹³⁴ Otuda negacija apsolutnog *atte*: “Ne postoji bitak podložan kauzalnosti koji se ne bi rastočio u promjenu, u događanje”.¹³⁵ Naša je sloboda moguća ukoliko nismo vezani uz lažnu ideju sopstva, ako smo oslobođeni želje za postojanjem i trajanjem.¹³⁶ Kada postignemo najviše stanje (stanje *buddhe*, “probuđenog”) *kamma* prestaje djelovati i sva ranija djela sa svojim posljedicama

¹²⁹ Ibid., str. 215

¹³⁰ Oldenberg (2007:221)

¹³¹ Ibid., str. 222

¹³² Radhakrishnan (1964:267)

¹³³ *Samyutta-nikaya*, XXII. 90. 16., u ibid.

¹³⁴ Radhakrishnan (1964:271)

¹³⁵ Oldenberg (2007:237)

¹³⁶ Buddha smatra da je čovjekova ličnost samo trenutni skup pet elemenata, njihova trenutna kombinacija i koordinacija, dok se u *upaniṣadima* ličnost objašnjava postojanim i neuništivim *ātmanom*.

nestaju zauvijek. Tada ,iako djelujemo, ne stvaramo *kammu* jer smo nevezani za posljedice naših djela, zato što imamo uvid i saznanje o promjenjivosti i prolaznosti svih stvari, uključujući nas samih.¹³⁷

3.3. Nirodha

Treća je plemenita istina o dokončanju *dukkhe* (*dukkhanirodha-ariyasacca*) koja govori da postoji oslobođenje od patnje, te time izbavljenje iz kruga prerađanja (*samsāra*), eliminiranjem njihovog glavnog pokretača – želje¹³⁸. Onda kada se stekne pravo znanje, dobiva mo pravu sliku i pravu mjeru stvarnosti i možemo živjeti u skladu s njom. Dok se to ne dogodi, iz zablude srljamo sve dublje u život, kamo nas goni volja opijena žudnjom.

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o ukidanju patnje: ukidanje žeđi potpunim uništenjem svake požude, napuštanje žeđi, ostavljanje žeđi, lišavanje od žeđi, sprečavanje žeđi.¹³⁹

Ako patnja nastaje samo tamo gdje nešto nastaje, onda iščezava tamo gdje nešto iščezava. Mi bivamo između dviju krajnosti i suprotnosti po kojima svijet jest i svijet nije, a Buddha prisvaja istinu u sredini, iz čega slijedi mreža kauzalnog čvora nastajanja.¹⁴⁰ Sukladno svojoj formulaciji *paticca-samuppāda*, Buddha razjašnjava da ako se ukine neznanje (*avijjā*), onda to uzrokuje ukidanje uobličjenja (*saṅkhārā*); ukidanjem uobličjenja ukida se spoznavanje (*viññāṇa*); ukidanjem spoznavanja ukidaju se ime i oblik/tjelesnost (*nāma-rūpam*); ukidanjem imena i oblika/tjelesnosti, ukida se šest područja (*saḷāyatanāni*); ukidanjem šestoro područja, ukida se dodir (*phassa*) između osjetila i njihovih objekata; ukidanjem dodira ukida se osjećanje (*vedanā*); ukidanjem osjećanja, ukida se žeđ (*taṇhā*); ukidanjem žeđi ukida se prijanjanje uz egzistenciju (*upādānaṃ*); ukidanjem prijanjanja uz egzistenciju ukida se postojanje (*bhava*); ukidanjem postajanja ukida se rađanje (*jāti*); ukidanjem rađanja ukidaju se

¹³⁷ Radhakrishnan (1964:320)

¹³⁸ U nižem obliku to je nedotjerani impuls, žudnja ili žeđ (*taṇhā*), dok je racionalizirana *taṇhā* želja. Gašenje *taṇhe* može se postići jedino isključenjem želje. (Radhakrishnan, 1964:313)

¹³⁹ Oldenberg (2007:211)

¹⁴⁰ Ibid., str. 237

starost i smrt, bol i žaljenje, patnja, briga i očajanje (*dukkha*). To je ukidanje cijeloga carstva boli i ponovnog prerađanja.¹⁴¹

Buddha nije htio previše raspravljati u terminima prvotnog i posljednjeg, za njega je bilo dovoljno da utvrdi da čovjek stoji bespomoćan usred životnog tkanja prožetog patnjom uslijed njegove netrajnosti, osuđen na vječiti ciklus prerađanja i ponovne patnje, dokle god se ne izbavi iz ruku žeđi za prolaznim: „Viđenje, slušanje, spoznavanje, a prije svega patnja – događaju se, međutim, o nekoj biti koja bi bila ono nešto gledajuće, slušajuće, spoznavajuće, pateće – o tome buddhističko učenje ne zna ništa”.¹⁴² Svijet počiva na subjektu, s njim se javlja i s njim nestaje.¹⁴³ U svom neznanju, neprosvijetljeni čovjek smatra sebe tjelesnim oblikom, ili nečime što posjeduje tjelesni oblik.¹⁴⁴ Isto tako biva i sa svim ostalim *khandhama*.¹⁴⁵ Stoga Buddha ovako poučava:

Naš oblik, osjećanje, opažanje, sklonost i inteligencija su prolazni, te su stoga zlo i nisu trajni i dobri. Ono što je prolazno, zlo i podložno promjeni nije vječna duša. Tako se mora reći o svim fizičkim oblicima bilo da su iz prošlosti, sadašnjosti ili će tek biti, subjektivnim ili objektivnim, dalekim ili bliskim, visokim ili niskim: „ovo nije moje, ovo nisam ja, ovo nije moja vječna duša”.¹⁴⁶

Ovdje pritom s oprezom treba razmatrati pojam “duše” zato što se buddhizmu često pripisuje poricanje iste.¹⁴⁷ Prema Buddhinom učenju „ni tijelo ni duša ne postoje kao u sebi zatvorena supstanca, koja se potvrđuje sama u sebi, već jedino kao kompleks višestruko međusobno isprepletenih procesa nastajanja i nestajanja”.¹⁴⁸ On odbacuje zablude o egu i gledište koje traži vječno trajanje sebe. Dok u srži slobode, misao *upaniṣadi* vidi tren združivanja duše, odnosno čovjekovog iskonskog sebstva (*ātman*) sa stalnim, jednim i vječnim (*brahman*), Buddhino viđenje stvari je da će duša (*jīva*), kakvo god da stanje združivanja sa sebstvom postigla, i dalje podlijevati ponovnom rođenju dok god ne postigne stanje odricanja od svega, uključujući sebstva koje traži postojanje i život za svoej ostvarenje.¹⁴⁹

¹⁴¹ Ibid., str. 214

¹⁴² Ibid., str. 241

¹⁴³ Radhakrishnan (1964:276)

¹⁴⁴ Ibid., str. 278

¹⁴⁵ Oldenberg (2007:202)

¹⁴⁶ *Mahāvagga*, I. 21, u Radhakrishnan (1964:278)

¹⁴⁷ Iveković (1981:226)

¹⁴⁸ Oldenberg (2007:240)

¹⁴⁹ Radhakrishnan (1964:279)

Iako sveprisutan, Buddha je uvidio da će "običan svijet" teško shvatiti zakon ulančavanja uzroka i posljedica. Pred njim je bio zadatak pronalaska pravih riječi za opis poništenja svih uobličjenja, prestanak svega zemaljskog, utruće žudnje i prestanak volje, onoga što je on spoznao kao *nibbānu*.¹⁵⁰ Buddha se zadovoljava opisom pojavnosti svijeta i ne zadire previše u prirodu svega što bi se nalazilo izvan niza kauzalnog čvora nastajanja. Postoji pojavna svijest o sebi, i ako duša u svojoj srži jest nešto više od kombinacije elemenata u isprepletenom procesu nastajanja i nestajanja, Buddha o tome odbija govoriti.¹⁵¹ Na temelju svoga uvida poučava ovako:

Sve su *saṅkhāre* nepostojane; tko to pametno uvidi, oslobađa se patnje; to je put pročišćenja. Sve su *saṅkhāre* ispunjene patnjom; tko to pametno uvidi, oslobađa se patnje; to je put pročišćenja. Sve su dhamme ne-ja [ne-sopstvo]; tko to pametno uvidi, oslobađa se patnje; to je put pročišćenja.¹⁵²

Buddha „garantira“ da svi koji spoznaju četiri plemenite istine, kako ih on navodi, prestaju proizvoditi *saṅkhāre*, te se time oslobađaju rođenja i smrti.¹⁵³ Tako, ne oslanjajući se na žudnju (*taṇhā*) proizašlom iz osjeta (*vedanā*), um ne prijanja (*upādāna*) ni na što i prestaje tražiti utočište u postojanju (*bhava*) ispunjenom patnjom i *dukkha* prestaje, što je ekvivalent *nibbāni*. Međutim, sasvim prirodno se mogu postaviti sljedeća pitanja: „Ako je svijest o sebi samo prolazna veza tijela i duše, osobina i funkcija, onda kada nestane, ne ostaje ništa što je oslobođeno? Ako uništavamo svoje želje, sagorijevamo *kammu* i nestajemo zauvijek, da li se sloboda pretvara u nestajanje?“¹⁵⁴ Ako se na jednoj strani nalazi zemaljski svijet kojim vlada zakon kauzalnosti, je li na drugoj strani ono vječno? Je li to vječno svevišnje Ništa? Ako je *nibbāna* bezvremeno postojanje, mora li onda Buddha priznati stvarnost bezvremenskog sebe?¹⁵⁵ Uspoređujući izbavljenje duha s gašenjem svjetiljke¹⁵⁶, Buddha objašnjava ovako:

Kao kad bi, o redovnici, gorjelo svjetlo lampe koje nastaje iz ulja i fitilja, a nitko ne bi s vremena na vrijeme dolio ulje ili nadoknadio fitilj, tada bi se, o redovnici, budući da je staro

¹⁵⁰ Oldenberg (2007:249)

¹⁵¹ Radhakrishnan (1964:281)

¹⁵² Oldenberg (2007:238)

¹⁵³ Oldenberg (2007:250)

¹⁵⁴ Radhakrishnan (1964:326)

¹⁵⁵ Ibid., str. 326

¹⁵⁶ Rahula (2000:51) napominje da se ugasnuće, u usporedbi *arhanta* poslije njegove smrti s ugaslom vatrom uslijed nedostatka fitilja i ulja, ne odnosi na *nibbānu* nego na “biće” sastavljeno od pet sastojaka koje je doseglo *nibbānu*. *Nibbāna* se nikada ne uspoređuje sa ugašenim plamenom ili lampom.

gorivo potrošeno a novo nije dodano, svjetiljka ugasila uslijed nedostatka hrane. Tako se, o redovnici, ukida i žeđ (za postojanjem) u onome tko ustrajava u spoznaji kvarljivosti svih okova postojanja; kroz ukidanje žeđi gasi se i prijanjanje (za egzistenciju) itd. To je gašenje cijelog carstva patnje.¹⁵⁷

Budući da iščezava *dukkha*, često se kaže da je *nibbāna* blaženstvo.¹⁵⁸ To je propast požude i propast mržnje koju prosvijetljeni dostiže već na ovom svijetu, tako što utekne varljivom putu *samsāre* i prodre na drugu stranu, uronjen u sebe, bez kolebljivosti i dvojbe, te se odriješi od prijanjanja zemaljskom.¹⁵⁹ Bio to vječni bitak ili vječno Ništa, stupanje u *nibbānu* tiče se trenutka zemaljskog života u kojem je dostignuto stanje bezgrešnosti i bezbolnosti.¹⁶⁰ Jedini cilj je izbavljenje iz bolnog svijeta nastajanja i nestajanja „gdje se bitak ne uništava, nego, oslobođen od plamenog žara patnje, pronalazi put prema hladnom miru bezbolne blaženosti“.¹⁶¹ *Nibbāna* znači ulazak u blaženi spokoj koji je udaljen i od radosti i od patnji prolaznoga svijeta kao nebo i zemlja: „Tamo gdje ne postoji nikakvo nešto, tamo gdje nema prijanjanja, otok jedini, *nibbānom* ga nazivam, kraj starosti i smrti“.¹⁶²

Stoga, *nibbāna* nije ni uništenje ni postojanje kako ga mi shvaćamo, nego je to sjedinjavanje s vječnom stvarnošću koju Buddha ne opisuje izričito. Samo zato što je *nibbāna* iza vidika ljudske misli, primorani smo upotrebljavati negativne izraze za njezin opis.¹⁶³ To je stanje koje nadilazi odnos subjekt-objekt: „*Nibbāna* nije rezultat bilo čega. Kada bi bila rezultat, onda bi ona predstavljala posljedicu izazvanu uzrokom. Bila bi *saṃkhata* “proizvedena” i “uvjetovana”. *Nibbāna* nije ni uzrok ni posljedica“.¹⁶⁴ Kako *nibbāna* nije ni predmet ni psihičko stanje, ni pojava, ni misao, ni ništa što bi bilo opisivo, ona je već od početka shvaćena kao nestvorena, nenastala, nesastavljena, bezuvjetna (*asaṅkhato dhammo*).¹⁶⁵

Treba naglasiti da *nibbāna* prema buddhizmu nije blaženo sjedinjenje s bogom, jer bi to značilo samo produženje želje za životom, nego se radi o potpunom utruću i gašenju.¹⁶⁶

¹⁵⁷ *Samyutta-nikāya* II, 86, u Oldenberg (2007:250)

¹⁵⁸ V. *Anguttara-nikāya*, sv. V, str. 414 id. Usp. dalje *Anguttara-nikāya*, sv. III, 342.

¹⁵⁹ V. *Dhammapada* 414

¹⁶⁰ Iveković (1981:233)

¹⁶¹ Oldenberg (2007:253)

¹⁶² *Sutta-nipāta* 1094, u *ibid.*, str. 269

¹⁶³ Rahula (2000:46)

¹⁶⁴ *Ibid.*, str. 49-50)

¹⁶⁵ Iveković (1981:234)

¹⁶⁶ Rahula (2000:50)

Često se pravi razlika između dvije vrste *nibbāne*; prva je kada su ugašene samo ljudske strasti (*upādhisesa*) i ona opisuje stanje savršenog svetca. Tada još postoji pet *khandhi*, odnosno, pet elemenata prijanjanja uz egzistenciju, premda su se ugasile sve želje koje nas vezuju za biće. Druga „nastupa“ kada je ugašeno svako biće (*anupādhisesa*), te se tako pravi razlika između *nibbāne* koju ljudi postižu u ovome svijetu (za života) i *nibbāne* koja se postiže kada nestanu iz ovoga svijeta prolaznosti i kada prestaje svako njihovo biće.¹⁶⁷ Razaranjem svega što je individualno, te poništenjem pet *khandhi*, postaje se jedno sa cijelim svemirom, odnosno, tek sa smrću, nakon dosegnute *nibbāne*, natupa potpuno i konačno oslobođenje (*parinibbāna*).¹⁶⁸

Tako Buddha naučava da su četiri plemenite istine put koji vodi do sagledavanja krajnje realnosti, do potpune slobode, koje za života nude dostignuće blagostanja i mira, kroz moralno, duhovno i intelektualno usavršavanje. Buddha vjeruje da ako se taj put strpljivo i predano slijedi, ako se vježba i pročišćuje i time postigne neophodni duhovni razvoj, moguće je prepoznati *nibbānu* u sebi, bez opterećivanja zbunjujućim i „visokoparnim“ riječima: „*Nibbānu* će mudri spoznati u samima sebi”.¹⁶⁹

3.4. Magga

Četvrta plemenita istina (*dukkhanirodha-gamini-patipada-ariyasacca*) govori o putu koji vodi do iskorjenjivanja *dukkhe*. On je poznat kao “srednji put” (*majjhimā-paṭipadā*), zato što se nalazi između dva ekstrema, pretjeranog prepuštanja osjetilnim užicima u materijalnom svijetu i asketizma. Buddha pritom opisuje prvi kao traganje za srećom kroz zadovoljstva, što je nisko, prostačko i svojstveno prostim ljudima, dok je drugi ekstrem traganje putem različitih oblika asketizma¹⁷⁰, što je bolno, bezvrijedno i nekorisno.¹⁷¹ Buddha predstavlja svojim učenicima četvrtu plemenitu istinu ovako:

¹⁶⁷ Radhakrishnan (1964:323)

¹⁶⁸ Iveković (1981:233)

¹⁶⁹ Rahula (2000:53)

¹⁷⁰ Različiti oblici asketizma uključuju dobrovoljno i svjesno samoodricanje od raznih strasti i tjelesnih potreba putem snažne volje i samodiscipline, kako bi se postiglo duhovno pročišćenje.

¹⁷¹ Rahula (2000:55)

Ovo je, o redovnici, plemenita istina o putu prema ukidanju patnje: to je ovaj plemeniti, osmeročlani put koji glasi: ispravno vjerovanje, ispravno htijenje, ispravan govor, ispravno djelovanje, ispravno življenje, ispravno stremljenje, ispravna pažnja, ispravno zadublјivanje.¹⁷²

U buddhizmu se vjeruje da ako jedno biće, koje je podložno neznanju, u sebi uobličiti uobličenje usmjereno na ono čisto, njegovo spoznavanje dopijeva do čistog postojanja. Naprotiv, ako uobličiti u sebi uobličenje usmjereno na ono nečisto, onda njegovo spoznavanje dopijeva do nečistog postojanja. Stoga, kada se govori o *saṅkhārama* usmjerenim na čisto i nečisto, ti izrazi označavaju vrstu zasluge koja se nagrađuje ili kažnjava u novom postojanju.¹⁷³ „Naše sadašnje postojanje proizlazi iz *kamme* ranijeg postojanja, i moći one *kamme* koja djeluje u magli “neznanja”, koja se naziva moć “uobličjenja”.¹⁷⁴ Iz toga proizlazi uvjerenje da posjedovati čistu *kammu* znači posjedovati čiste *saṅkhāre*. Postupci pojedinca se dijele u dvije vrste, oni koji su čisti i slobodni od želja, te s druge strane, oni koji su nečisti i okaljani njome. Čisti postupci, slobodni od želja i neznanja, ne vode individualnom postojanju, nego ga okončavaju, jer vode pobjedi nad strastima i iluzijama onoga što smatramo sobom.¹⁷⁵

Promišljanje o četiri plemenite istine u Buddhinom nauku smatra se čistim postupkom, izvan dobrih ili zlih posljedica, koji otvara dveri *nibbāne* onome koji ih spozna. Buddha smatra da postupci koji vode pobjedi nad strastima jesu oni koji za cilj imaju dobro svijeta, a karakteriziraju ih tri glavne odlike, odsutnost požude (*alobha*), odsutnost mržnje (*adveṣa*) i odsutnost zablude (*amoha*). Iz zablude, odnosno pogrešnog viđenja (skrt. *mithyā-dṛṣṭi*), postupci bivaju usmjereni osobnom interesu i potjeri za srećom na ovom svijetu, te vode u ropstvo ponovnih rođenja.¹⁷⁶ Put koji zagovara Buddha navodno dokončava ponovna rođenja, no pritom u sebi ne nosi niti krajnost zadovolјstva, niti samouništenja. Buddha naglašava da se ispravan put ne može postići ako čovjek izgubi svoju snagu. Nakon što je napustio dom i šest godina boravio s asketama, uvidio je da su obje krajnosti u koje čovjek može pasti štetne i pogubne za njega, te da postoji srednji put koji otvara oči, vodi miru, uviđanju i *nibbāni*. Za Buddhu pravi asketa nije onaj koji kažnjava tijelo, nego onaj koji pročišćuje duh.¹⁷⁷ A taj put pročišćenja duha je osmeročlani put, sastavljen od osam kategorija ili dijelova, koji, u duhu

¹⁷² Oldenberg (2007:199)

¹⁷³ Oldenberg (2007:233-234)

¹⁷⁴ *Samyutta-nikāya*, sv. II, str. 64 id., u ibid. str. 234

¹⁷⁵ Radhakrishnan (1964:303)

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Radhakrishnan (1964:314)

buddhističke spoznaje i nauke, kauzalno oslikava prirodu naših postupaka, te predstavlja temelje buddhističkog morala i etike. Stoga se često se naziva i “plemeniti osmostruki put” (*ariya-aṭṭhaṅgika-magga*),¹⁷⁸ te se može nazvati svojevrsnom etikom buddhizma.¹⁷⁹

Na prvome mjestu nalazi se ispravno vjerovanje, odnosno razumijevanje ili gledište (*sammā-diṭṭhi*). Ako ono što radimo pokazuje ono što mislimo, neispravni postupci proizlaze iz pogrešnih uvjerenja. Pogrešno uvjerenje je vezati se za individualno ja, jer će se njegovi elementi kad tad raspasti u pepeo smrti. Da bi se otklonila pogrešna percepcija potrebno je ispravno saznanje, koje vodi do ispravnog stremljenja ili htijenja, odnosno ispravne misli (*sammā-saṅkappa*).¹⁸⁰ Pritom se vrhovnim oblikom ispravne misli smatra odricanje, u smislu odricanja misli o izdvojenosti, čime stupamo u cjelinu i time se omogućuje pravo čovjekoljublje.¹⁸¹ Ispravno stremljenje treba se zrcaliti u ispravnom govoru (*sammā vācā*), ispravnom djelovanju (*sammā-kammanta*) i ispravnom življenju (*sammā-ājīva*). Ispravan govor pritom čini suzdržavanje od laži, kleveta, grubog jezika i površnih priča, dok je ispravna radnja ona nesebična koja stremi dobrobiti svih bića i koja vodi ispravnom životu slobodnom od laži i obmane, prevare i podvale. Kako bi se čovjek potpuno iščistio od *dukkhe* potrebno je njegovo subjektivno pročišćavanje koje se postiže ispravnim naporom (*sammā-vāyāma*), ispravnom pažnjom (*sammā-sati*) i ispravnim zadublјivanjem (*sammā-samādhī*). Ispravni napor čini vršenje kontrole nad strastima i suzdržavanje od loših postupaka, te je usko vezan s ispravnom pažnjom.¹⁸² Ako se ispravnom pažnjom postiže napredak od čulog saznanja prema pravoј intuiciji (*paññā*)¹⁸³, intuicija vodi prosvjetljenju (*bodhi*), dok se pritom ne teži toliko gašenju čula, koliko njihovom osposoblјavanju da uvide istinu.¹⁸⁴ Meditacija, odnosno, kontemplacija (*jhāna*)¹⁸⁵, označava ispravan napor da se dovede u sklad sa svime što postoji. U trenutku kada se potpuno predamo istini, njezin rezultat je smirenost (*samādhī*).

¹⁷⁸ Rahula (2000:55)

¹⁷⁹ Oldenberg (2007:271)

¹⁸⁰ Radhakrishnan (1964:304)

¹⁸¹ *Suttavibhaṅga*, u ibid.

¹⁸² Radhakrishnan (1964:305)

¹⁸³ *Paññā* (skt. *prajñā*) označava najvišu djelatnost ljudskog duha. Kad se svijest individue preobrazi u jedinstvo, *paññā* potiskuje iskustveno saznanje. Dok neprosvjetljeni njeguju *viññāṇu*, posvijetljeni razvijaju *paññu*. (Ibid., str. 306-307)

¹⁸⁴ Ibid., str. 307

¹⁸⁵ Skt. *dhyāna*

Za predmete i svrhu buddhističke meditacije osnovni je tekst Buddhin govor o ishodištu pažnje (*sati-paṭṭhāna-sutta*) koji se naziva i govorom “o četiri stupa mudrosti”.¹⁸⁶ *Jhāna* je u širem smislu osmeročlana, i obuhvaća četiri stupnja zadubljenja, odnosno, stanja subjektivne svijesti s obzirom na svijet oblika (*rūpa-jhāna*), te četiri sadržajna područja svijesti ili neuobičenih područja (*arūpa-jhāna*).¹⁸⁷ Što se tiče *rūpa-jhāne*, prvi stupanj zadubljenja karakteriziraju radost i blaženstvo, te je čovjek slobodan od svake čulnosti. Drugi stupanj je stupanj uzvišenosti i unutarnjeg spokoja, bez unutrašnje refleksije. Treći stupanj je potpuna odsutnost strasti i predrasuda, shvaćen kao beskraj ravnodušnosti. Pri četvrtom stupnju potpuno iščezava svaki osjećaj zadovoljstva i nezadovoljstva.¹⁸⁸ To je stanje potpunog mira, bez briga ili radosti, jer je napušteno sve što bi takvo što stvaralo.¹⁸⁹ Tu se konačno postiže s jedne strane čistoća pažnje (*citta-visuddhi*), a s druge strane ravnodušnost (*upekkhā*).¹⁹⁰

Onaj tko je ovako postigao ravnodušnost, te uvježbao svoju pažnju, slobodan je odvažiti se u daljnje pustolovine zadubljivanja *arūpa-jhāne*, kojima započinje tzv. reduktivni niz. Na prvom stupnju pažnja je usredotočena na predodžbu beskonačnog prostora (*ākāśanāṇcāyatana*), potom, na drugom stupnju, slijedi usmjerenje pažnje na predodžbu beskonačne svijesti (*viññāṇaṇcāyatana*), iz čega, na trećem stupnju, izranja predodžba područja ničega izvan kojeg nema ničega (*ākīṇcaṇṇāyatana*). Na četvrtom stupnju i to iščezava jer se svijest nalazi u području ni percepcije, ni ne-percepcije (*nevasaññānāsaññāyatana*).¹⁹¹

Nakon toga redovnik koji uvježba ovu metodu, više ne obraća pažnju niti na predodžbu ovog područja ni-zamjedbe-ni-nezamjedbe, nego na osnovi sabranosti duha (*ceto-samādhi*) bez obilježja (*animittam*) održava jedinstvo pažnje. Na ovome je stupnju sve isprazno (*suñño*), prisutna je spoznaja da nema povratka, u novoj egzistenciji, a jedina još postojeća briga odnosi se na fizičko tijelo koje još treba da dogori do konačne *nibbāne*. Ovo stanje je već oslobođenje jer je utruće svijesti.¹⁹²

Međutim, Buddha nije smatrao da je svako zadubljivanje nužno dobro za čovjeka. On osuđuje prakse pojedinaca, za koje je uvidio da pristupaju praksama *yoge* radi stjecanja natprirodnih

¹⁸⁶ Veljačić (1982:106)

¹⁸⁷ Iveković (1981:238)

¹⁸⁸ Radhakrishnan (1964:307)

¹⁸⁹ Veljačić (1982:110)

¹⁹⁰ Iveković (1981:239)

¹⁹¹ Ibid., str. 240-242

¹⁹² Ibid., str. 242

moći¹⁹³, te zagovara da zadubljivanje mora imati ispravan cilj, a to je iskorijenjivanje svake želje, na način da se ne prijanja ni za što. Averzija prema nečemu je isto tako oblik prijanjanja. Jedino što nas oslobađa je spoznaja i nevezanost.

Kultiviranjem Osmeročlanog puta tako se prekida deset okova koji vezuju čovjeka za svijet. Prvi od okova je zabluda o postojanju ličnog sebe (*sakkāyadiṭṭhi*), što je korijen svake sebičnosti. Spoznaja da ne postoji trajna svijest o sebi, nego jedino skup *khandhi*, može gurnuti čovjeka u skepticizam (*vicikitsā*), što je drugi okov i korijen je lijenosti. Vezanost za rituale (*sīlabbata-parāmāsa*) sljedeći je okov koji valja odbaciti. Sljedeća dva okova su čulnost (*kāma*) i zlobnost (*pratigha*). Slijedi žudnja za materijalnim postojanjem i zadovoljstvima (*rūparāga*) te žudnja za nematerijalnim postojanjem i zadovoljstvima (*arūparāga*). Zadnje što predstoji je osloboditi se od okova gordosti (*māna*), precjenjivanja sebe (*auddhatya*) i nepoznavanja prirode stvari (*avijjā*).¹⁹⁴

Onomu koji raskine prva tri okova „dodjeljuje“ se titula *sotāpanna* ili „onaj tko je ušao u tok“, što je prvi stupanj na osmeročlanom putu. Tko pobijedi sljedeća dva okova u nizu dobiva titulu *sakadāgāmin* ili „onaj koji se vraća još samo jednom“ tj. onaj kojemu predstoji još samo jedno rođenje. Lišen je većine nedostataka, no ne i svih. Tko se pak iščisti od zablude pohote i mržnje taj postaje *anāgāmī* ili „onaj koji se više ne vraća“. On je spreman osloboditi se žudnje za materijalnim i nematerijalnim dobrima, te u konačnici savladati samu žudnju i neznanje, čime postaje *arahant*¹⁹⁵. Napokon doseže ideal buddhističkog puta i postaje prosvijetljen. Probuđen stupa u *nibbānu*. On dakle postoji dokle god je živ, a onda kada umre, pošto nema više takve želje koju bi smrt uzela u svoje ruke i iz nje ponovno kreirala nešto novo, prestaje postojati i nestaje, te postiže stanje koje se naziva *parinibbāna*.¹⁹⁶

Stoga možemo uvidjeti da je u buddhizmu glavni pokretač i motiv sveg ponašanja poništenje patnje, ispravan život u vrlini i postizanje *nibbāne*, koje počiva na uništenju sebičnosti, neznanja, zablude o sebstvu i želja koje iz toga nastaju, što vodi ponovnom postojanju. Vječno spasenje prožeto okusom izbavljenja, u suptilnim tonovima je oslikano idejom sveopćeg uništenja. Koliko je lagano to probaviti jednom prosječnom čovjeku? Ili se pak ovdje valja postaviti drugo pitanje. Koliko je lagano provariti jednom običnom čovjeku zbrku vlastitog duha koja ga navodi na poistovjećivanje s propadljivim? Uništenje prolaznog je

¹⁹³ Radhakrishnan (1964:309)

¹⁹⁴ Ibid., str. 309-310

¹⁹⁵ *Arahant* (skt. *arhat*), onaj koji je stekao uvid u pravu prirodu postojanja.

¹⁹⁶ Ibid.

patnja, no ako suzbijemo subjektivnost u sebi, ono postaje *nibbāna*. Savladavanje gnjeva vodi plemenitosti, savladavanjem pohlepe širi se milosrđe, a savladavanje žudnje vodi čistoj ljubavi.

Sve što postoji, božansko, ljudsko i životinjsko, uzajamno je povezano i isprepleteno: „Reći da je svaka individua izvan druge znači reći samo polovicu istine“.¹⁹⁷ Time nesebično ponašanje nije neprirodno, nego naprotiv, posve prirodno, dok pobuda za činjenjem ne dolazi zbog poriva za vanjskim stvarima, nego dolazi iz nutrine koja je uronjena u ujediniujuću spoznaju. To nije samo intelektualno učenje, niti upoznavanje s teološkim dogmama, već saznanje za koje je moralnost neophodan uvjet.¹⁹⁸ Sama vjera nije dovoljna bez *darśane* ili viđenja, inače vjera ostaje samo vječita čežnja, sjetna budućnost, koja nas vodi u daljnji krug prerađanja. Ispravna spoznaja neće uništiti već egzistirajuće tijelo sastavljeno od *kamme*, ali će učiniti prestajanje nastanka novog.¹⁹⁹ Život slobodan od patnje, jada, beznada, lažnih nada i ogorčenosti ne mogu postići nedisciplinirani. Mistična kontemplacija bez praktične dobrote ne predstavlja savršenstvo.²⁰⁰ Kao što se obuzdavanje osjetnosti postiže pažnjom, tako se čistoća u načinu života postiže odlučnošću volje.²⁰¹

Svrha discipline je obuzdanost, svrha je obuzdanosti da se izbjegne kajanje, svrha je izbjegavanja kajanja radost, svrha je radosti zadovoljstvo, svrha je zadovoljstva smirenost, svrha je smirenja sreća, svrha je sreće sabranost, svrha je sabranosti spoznajni uvid, svrha je spoznajnog uvida odvrćenost, svrha je odvrćenosti odcjepljenje, svrha je odcjepljenja oslobođenje, svrha je oslobođenja slobodan pogled spoznaje, svrha je slobodnog pogleda spoznaje irelacionalna (neprionjiva) potpunost *nibbāne*.²⁰²

Svojim učenjem Buddha je nakanio u čovjeku probuditi volju za dobrim životom i omogućiti mu da postigne najviši mir²⁰³, jednom kada se odrekne jalovih želja i okrene se njegovanju povjerenja, zdravlja, vrijednosti i inteligencije.²⁰⁴

¹⁹⁷ Radhakrishnan (1964:311)

¹⁹⁸ Ibid., str. 312

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ *Dahmmapada*, 183, u Radhakrishnan (1964:313)

²⁰¹ Veljačić (1982:92)

²⁰² Ibid., str. 92-93

²⁰³ U priči o Buddhinim posljednjim govorima u nekoliko se navrata iznova opisuje propovijed u kojoj on sažima nauk o putu izbavljenja sljedećim riječima: „To je ispravnost. To je zadubljenje. To je mudrost. Prožeto ispravnošću, zadubljenje je plodonosno i puno blaženstva; prožeta zadubljenjem, mudrost je plodonosna i puna

4. Patnik bez patnje i patnja bez patnika

Uslijed propadljivog svijeta zavedenog žudnjom, proizašlom iz neispravnog poimanja sebe, gdje se moral nerijetko ostavlja po strani u svrhu dobivanja željenog, može se učiniti da odlučnost pojedinca za čistoću, mir i izbavljenje u ovom svijetu, poprima razmjere odlučujuće bitke protiv kakve kolektivne podivljale neprijateljske sile. No, odakle dolazi ta moć zla i patnje koja se odupire čovjeka pustiti iz svojih okova?²⁰⁵ Buddha se suzdržava o tome govoriti jer smatra da „traganje za početkom patnje ne bi značilo ništa drugo nego pitati za početak svijeta, budući da najdublja bit svijeta leži upravo u tome da je mjesto stalne patnje”.²⁰⁶ Ako se pak postavi pitanje o “nastanku patnje”, propovijeda se o četiri plemenite istine i formuli kauzalnog čvora uzročnog nastajanja. Misao se usmjerava na to da se istraži kako patnja nastaje i kako da budemo slobodni od nje.

Dok kršćanska mašta zapadnog svijeta oblikuje sliku vrhovnog gospodara sve patnje i sveg zla u ruhu kozoglavog zavodnika, koji vodi putem zlih misli, riječi i djela, sjajnih kopita i dugoga repa, u legendama koje govore o Māri „ne srećemo onu mračnu tragiku s kojom smo navikli zamišljati da je obavljen smrtni neprijatelj dobra”.²⁰⁷ Buddhistička mašta većinom je crpila sliku o Māri iz predodžbi pučkog vjerovanja o vilenjacima i zlodusima koji, nevidljivi ili prerušeni na razne načine, progone ljude, a posebno im je drago uznemiravati lokalne brahmane, te raznim iskušenjima narušavati njihovu svetost, a lažima njihovu spoznaju. Prema svjetonazoru buddhizma Māra nije vječan, kao što nigdje u carstvu nastajanja i

blaženstva; prožeta mudrošću, duša se posve oslobađa svake kvarnosti, od kvarnosti žudnje, od kvarnosti postojanja, od kvarnosti krivovjerja, od kvarnosti neznanja”. (Oldenberg, 2007:273)

²⁰⁴ Radhakrishnan (1964:314)

²⁰⁵ Oldenberg (2007:289)

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., str. 290

nestajanja nema ničeg stalnog, i predstavlja ništa više nego negativnu protusliku Buddhē.²⁰⁸ Međutim, sve dok se svjetovi vrte u svome kružnom toku, a bića umiru i ponovo se rađaju, zarobljena u borbi s vlastitim sablastima i vječnom prirodom kruga, „pojavljuju se i uvijek nove Māre s novim vojskama potčinjenih bogova”.²⁰⁹ Iz toga slijedi da „bîti Māre doista pripada vječnost u onom smislu koji je jedini zamisliv za buddhistički svjetonazor”.²¹⁰

Način na koji bi se vrli čovjek trebao suprotstaviti zamkama Māre, Buddha objašnjava redovnicima kroz metaforu u basni o kornjači i šakalu.²¹¹ U trenu kada je kornjača ugledala šakala, uvukla se u svoj oklop, te uronila tiho i bez straha u vodu. Šakal je stajao, vrebao i čekao, ne bi li kornjača ispak ispružila koji svoj ud, da ga za njega pokuša zgrabiti. No kornjača se nije micala i šakal je na koncu bio prisiljen ostaviti svoj plijen i otići. Buddha poučava da treba biti poput te kornjače²¹²:

Tako, o sljedbenici, i zli Māra stalno i uvijek vreba na vas i misli ovako: Hoću osvojiti ulaz u njih kroz vrata njihova oka – ili, hoću osvojiti ulaz u njih kroz vrata njihova uha, njihova nosa, njihova jezika, njihova tijela, njihova uma. Stoga, o sljedbenici, stražarite nad vratima svojih osjetila... tada će zli Māra odustati i odstupiti od vas, jer neće naći ulaz u vas, kao što je šakal morao odstupiti od kornjače.²¹³

Ne prijanjajući za ono što mu se pričinilo kao njegova suprotnost, Buddha je prestao prijanjati uz sebe, te se oslobodio lažne ideje o sebi. Na dubljoj razini Māra je Buddha i Buddha je Māra. Na još dubljoj razini oboje prestaju postojati kao izdvojeni subjekti. Patnja je subjektivan doživljaj, s patnikom nastaje i s patnikom nestaje, jer je njezin korijen dubok koliko i samo njegovo nepoznavanje istine. Dokle god ne poznaje istinu, moć želje za raznim vanjskim prolaznim objektima, i u samoj srži stvari, za vlastitim prolaznim postojanjem, u kojem patnik biva zarobljen, lancima vezuje idućeg patnika za svijet:

Ako je neprestano protjecanje stvari ono što stvara patnju, onda se više ne može reći da ja patim, da ti patiš; preostaje samo izvjesnost da patnja postoji ili još bolje, da se patnja zbiva

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Ibid.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ *Samyuttanikāya*, sv. IV, str. 178, u Oldenberg (2007:292)

²¹² Oldenberg (2007:292)

²¹³ Ibid.

nastajući i nestajući. U struji nastajućih i ponovo nestajućih sankhāra ne postoji nikakvo ja i ti, nego samo privid mene i tebe kojeg mnoštvo u svojoj zabludi oslovljava imenom osobe.²¹⁴

Tako u svjetskoj patnji, patnik biva samo privid, a njegov privid je njegova patnja. Vidljivo je da je rani buddhizam usvojio neku vrstu životnog principa čiji je primarni cilj proces razlučivanja kozmičkog koncepta patnje, pri čemu se upravo razlučuje egzistencija samog patnika. U načinu izražavanja kanonskih tekstova, koji se nastavljaju na ranije spomenutu raspravu o postojanju *atte*, naglasak u konačnici biva na pojmu *tathāgata*²¹⁵, što znači “dovršeni”.²¹⁶ *Tathāgatom* se obično nazivao sam Buddha u svome blaženstvu stanja probuđenog:

Kad se pita o biti i vječnom trajanju *tathāgate*, to je posve usporedivo s pitanjem o biti i trajanju Jastva. Ako i postoji nekakvo Ja, onda nedvojbeno ona sveta, savršena ličnost *tathāgate* mora biti to Ja koje u najvišem smislu zaslužuje to ime, koje u sebi nosi najviše pravo na vječni bitak.²¹⁷

U buddhizmu nema učenja o selidbi duše na način koji je bio karakterističan za dotadašnju indijsku misao kao „prelazak“ jednog individualnog života u drugi. Kada čovjek umre i raspadne se njegovo tijelo, ne rađa se ponovno umrli čovjek nego drugi, a svi životi su povezani lancem uzročnosti. Novostvorena individua automatski teži onom životnom stanju za koje je osposobljena. Pri tome, odlučujućom se smatra posljednja misao umirućeg, koja postaje suština njegovog moralnog i intelektualnog života i nasljeđa, koja kao neka sila u trenutku smrti ostaje u obliku želje za novim životom. Međutim, buddhizam ne objašnjava porijeklo mehanizma koji održava kontinuitet *kamme* između dva života, razdvojena pojavom smrti.²¹⁸ Bilo kako bilo, sila *kamme*, odnosno sila postupanja u životu, nije sama dostatna da vodi stvaranju individue bez *upādāne*, odnosno, sile prijanjanja i vezanosti za život, zato što mora postojati i neka djelujuća sila koja teži ponovno ujediniti rastavljene elemente.²¹⁹ *Kamma* je uobličavajući princip koji očekuje svoj materijal i ugrađen je u samu našu prirodu, te za Buddhu nema ni jednog zakona koji bi bio protiv ovog zakona. Prema tome ne postoji patnik nego samo svijest u razvoju koja se može proširiti u niz stanja. Premda se sadašnjost

²¹⁴ Ibid., str. 245

²¹⁵ Općenito se smatra da izraz *tathāgata* potječe od pālijskih riječi *tatha* i *gata*, što znači "onaj koji je tako otišao" ili "onaj koji je tako došao". Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary, 1899

²¹⁶ Oldenberg (2007:256)

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Radhakrishnan (1964:321)

²¹⁹ Ibid.

slaže s prošlosti, budućnost ostaje otvorena i zavisi od pravca volje.²²⁰ *Kamma* održava životni proces i s iscrpljenjem individualnog postojanja, bez misli i volje, i ona iščezava. Na najvišem stupnju zadubljenja postoji sloboda od *kamme* i *viññāṇe*.²²¹

Sredstvo kojim se znatno približava pobjedi nad patnjom, usko se nadovezujući na tadašnji svjetonazor indijskog religijskog života, vježbe unutrašnjeg zadubljenja pomoću kojih se redovnik odvraća od vanjskog svijeta i šarolikosti misli. Pālijske *sutte* sugeriraju da se u ranom buddhizmu svijest (*viññāṇa*) smatrala sposobnom da se oslobodi od mreže interakcija. U tome počiva i priroda *nibbāne*. Ta pretpostavka također je zanimljiva s obzirom na koncept pretpostavke o "bezobličnim područjima" tijekom zadubljivanja, gdje je *viññāṇa* odvojena i od *rūpe* i od *nāme*, ali je još uvijek uvjetovana mentalnim faktorima koji su dio *nāme*. Ideja da elementi našeg mentalnog sklopa mogu postojati neovisno od fizičkog nam je teško shvatiti, ali *sutte* sugeriraju takvu mogućnost.²²² Ako izdvojimo svijest od njezinog sadržaja, ona postaje logička apstrakcija koja nije ono što određuje naše aktivnosti²²³, dok svijet prolaznih događaja održava stvarnost jedne ideje, bilo da je zovemo *kamma* ili zakon ispravnosti.²²⁴

Buddha, držeći se čvrsto zakona *kamme*, odupire se svakom pokušaju uvođenja teizma u svoj nauk, te odlučno poriče prvi uzrok tvorca ili "upravljača *kamme*". On smatra da se valja baviti jedino stvarnim postojanjem, ne i „prvobitnom“ stvarnošću.²²⁵ Drži da njegov sistem nije *darśana* ili filozofija, nego *yāna* ili sredstvo kretanja, praktična metoda koja vodi oslobođenju.²²⁶ Bavi se analizom iskustva i razaznaje njegovu istinitu prirodu, bez ulaženja u raspravu o prvotnim ili krajnjim uzrocima. Za njega se određene stvari jednostavno podrazumijevaju, kao što je nauka o prerađanju, preuzeta bez kakvog kritičkog provjeravanja kao opće priznata činjenica, i prihvaća ih bez puno ustručavanja premda se nalaze izvan životog iskustva pojedinca, dok s druge strane određene apstraktne pojmove, poput *atte* ustrajno negira.²²⁷ Šuteći prelazi preko svih pitanja ontološkog karaktera, smatrajući da nemaju etičkog značenja, dok s druge strane uobličuje kompleksnu formulu kauzalnog čvora nastajanja. Vrhunac buddhističkog dosega i onoga što nudi ljudima, jest put savršenstva i

²²⁰ Ibid., str. 319

²²¹ Ibid., str. 322

²²² Webster (2005:162)

²²³ Radhakrishnan (1964:320)

²²⁴ Ibid., str. 322

²²⁵ Ibid., str. 337

²²⁶ Ibid., str. 335

²²⁷ Veljačić (1982:96)

oslobođenja od patnje, kako ga predstavlja Buddha, koji omogućuje svakom smrtniku da postane znalac bez suštinskog znanja o postanku svega što zna, već samo o prirodi izmjene svega što zna, i u konačnici se oslobodi okova, koji mu nisu dani od Boga, bogova ili đavla već u nelokaliziranom trenu zaborava koji stvara nova postojanja.

Tako Buddha ostavlja bogove i demone na miru, očekujući da će i oni njega ostaviti na miru.²²⁸ Dotiče područje bezgraničnog, gdje počiva još istina pored istina o svijetu pojava, koje će svaki čovjek uvidjeti sam ako je moralan.²²⁹ No, čini se da čovjek pred istinom ne može a da ne filozofira. Uz tvrdnju da je sve uvjetovano, prirodno se postavlja pitanje, postoji li nešto neuvjetovano? Je li to nešto neuvjetovano samo ukupnost svih uvjeta ili nešto apsolutno prvo?²³⁰ Postoji li patnja bez patnika? Postoji li svijet bez njegovog svjedoka? Postoji li svetac bez grijeha? Pitanja „da li svijet ima početak, da li je duša besmrtna, da li čovjek ima slobodnu volju i da li postoji najviši uzrok i cilj svijeta, životno su povezana sa najvišim duhovnim stremljenjima čovjeka i ne mogu se samo tako ostaviti po strani”.²³¹ S druge strane, predstavlja nam se ta sveprisutna mistična žudnja za postojanjem, koja donosi svu gorčinu života, ali i ono najljepše i sveto u njemu, kao ono vrhovno čega bi se morali odreći.

Iz još uvijek u potpunosti nedokučivog razloga, čovjekova priroda dokazuje neophodnost promišljanja o metafizici, te su svi pravci filozofskih misli, pa tako i kasnije nastalih buddhističkih filozofskih škola, „živi dokaz da što više promišljamo i borimo se protiv metafizike, sve dublje u nju padamo”.²³² U onom trenu „kada konačna inteligencija primi na sebe beskonačan zadatak da uhvati vječnost u vrijeme i beskrajinost u prostor, ona se paralizira paradoksima”.²³³ Dok se Buddha tvrdoglavo držao stava da “prava metafizika” mora biti teorija iskustva, a ne slutnja o onome što se iza svijeta krije, njegovi sljedbenici mukotrpno su promišljali i bili predani tome da upotpune njegove iskaze vlastitim metafizičkim shemama.²³⁴ Za to vrijeme, usprkos svim naporima odricanja i zadubljivanja, prijanjanje uz život i dalje ostaje itekako instinktivno i održava se samo od sebe. Je li moguće da je, na kraju svog uloženog truda, Buddha jedino sam sebi uspio zagarantirati *nibbānu*? To u redovnicima

²²⁸ Radhakrishnan (1964:335)

²²⁹ Ibid., str. 337

²³⁰ Radhakrishnan (1964:338)

²³¹ Ibid.

²³² Ibid.

²³³ Ibid., str. 337

²³⁴ Ibid., str. 339

izaziva određenu dozu nezadovoljstva, jer im se blažena *nibbāna* u svijetu nikako ne nazire, što dovodi do burnog misaonog razvoja i brojnih raskola u buddhizmu nakon Buddhinog odlaska.²³⁵

Već početkom naše ere buddhizam je podijeljen u više škola, u kojima se nazire pojava novog duha razmišljanja.²³⁶ Novi buddhizam nosi ime *mahāyāna* (velika kola ili veliki put), u kojem, na mnoge načine, Buddha sve više nalikuje nadzemaljskom biću, dok izvornom buddhizmu, vjernom onome što se još razumije od Buddhine izvorne nauke, ostaje naziv *hīnayāna* (mala kola ili mali put).²³⁷ Usprokos svemu, Buddhin nauk na indijsku misao ostavio je neizbrisiv trag:²³⁸ „Dvije i pol tisuće godina trudi se čitava indijska filozofija relativizirati i ograničiti Buddhinu negaciju *ātmana*”.²³⁹ U suprotnosti dvaju pogleda na svijet, koji se očituju u suprotnosti dviju formula “*Tat tvam asi*” (To si ti – *ātman*) i “*Na me so attā*” (ovo nije moj *ātman*, ovo nisam ja),²⁴⁰ Buddhina nauka je stvorila i podignula na potpuno novu razinu promišljanje o prirodi sveg postojanja. Iako je među idealističkim školama mahāyānskog buddhizma uspostavljena dovoljno široka osnova za infiltraciju hinduističkih shvaćanja, prvenstveno putem mitologije, „izvorna Buddhina nauka ostala je, pored svih idealističkih i realističkih skretanja, za razliku od čitave ostale indijske filozofije, čisti fenomenizam, a ontologiji sveobuhvatnosti suprotstavlja se ovdje metafizika irelacionalnosti *nibbāne*”.²⁴¹

Nibbāna je sloboda od ponovnih rođenja, smrti i prerađanja u *saṃsāri*. Ona je sloboda, a nikad smrt, s kojom nema ničeg zajedničkog. Odlazak u *nibbānu* ne znači nastajanje i egzistenciju, a smrt biva indirektno upravo izraz života jer vodi novom rađanju. *Nibbāna* je iskakanje iz kruga, smrt je ostajanje u krugu. Dok Buddha svodi pojavnost egzistencije, skupa s njenom karmičkom uvjetovanošću, na začarani krug, ono što čini njezin smisao nije identitet patnika, koji je varljiv i privremen, već svrhovitost uzročnosti u neprestanom procesu.²⁴²

²³⁵ Iveković (1981:71)

²³⁶ V. Budistički realizam i idealizam, u Veljačić (1982:187-214)

²³⁷ Iveković (1981:255)

²³⁸ Radhakrishnan (1964:339)

²³⁹ Veljačić (1982:86)

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Veljačić (1982:87)

²⁴² Iveković (1981:232)

Oslobođenje ne može postojati u samom krugu kauzalnosti, nego izvan njega, pa je stoga ono slobodno i neusporedivo.²⁴³

5. Zaključak

Buddhin nauk o četiri plemenite istine polazi od istine o patnji (*duhhka*), te vrlo brzo prelazi u etički nauk u kojem se, pod težinom principa kauzaliteta, ruši uvriježena koncepcija *ātmana*, vječnog temelja sveg bitka i samog ljudskog duha, sveprisutnog i trajnog, koji je prolaznom smrtnom čovjeku nedostižan jer biva iznad gladi i žeđi, iznad patnje i pomutnje, iznad starosti i umiranja.²⁴⁴ U općem raspoloženju društva u kojem je suprotnost između prolaznog i vječnog dovedena do krajnosti, za Buddhu nestaje svaka misao o tome da se za rješavanje problema patnje ovog svijeta pozove u pomoć pretpostavka o nečem vječnom.²⁴⁵ Pritom je svrha dvanaest karika kauzalnog čvora međusobnog nastajanja i nestajanja jedino da ukaže koji uzroci dovode do nastanka patnje, odnosno, njezinog ukidanja.²⁴⁶

Da li se Buddhi žudnja učinila kao ono prvo čega bi se čovjek mogao odreći unutar kauzalnog čvora? Ako patnju temelji na žudnji, njezinu kozmičku pojavu nikada nije uspio poreći. Iz toga i proizlazi istina o patnji. Patnja je kozmička pojava. Patnja je žudnja i žudnja je patnja. Nije li Buddha možda odviše ambiciozan ili pak suviše zaveden mišlju da ta stvarnost umnim raskrinkavanjem može biti zaustavljena? Što buddhizam jednom običnom, prosječnom, svakodnevnom patniku može ponuditi do li stotine naziva i formula, te pukih razglabanja i njihovih izvedenica, jer su malobrojni oni kojima je zaista jasno što je Buddha htio reći? Možda je bolje da se držimo mirisnih štapića. Ako je žudnja naš izbor, patnja je naš izbor. Ako je žudnja impuls svemira, patnja je njezin odjek. Žudnja je prisutna tamo gdje je konstantna

²⁴³ Ibid.

²⁴⁴ Oldenberg (2007:42)

²⁴⁵ Ibid., str. 255-256

²⁴⁶ Iveković (1981:97)

izmjena. Žudnja je ta koja spaja, dok je patnja pratiteljica svemu što razdvaja, odnosno, produkt je promjene i nagovjestiteljica ponovnog sjedinjenja.

Ima li napaćeni narod izbor? I je li za njega ikada uopće postojalo nešto takvo? Jedan od najpoznatijih svjetskih patnika, Isus Krist, umro je pateći za čovječanstvo razapet na križu. Sve što je Buddha učinio je došao svijetu i rekao „To nisam ja, to nije moje”. Što reći jednom slomljenom čovjeku, da to svo rasulo nije on? Da je on skup čestica u trenutnom međusobnom nastajanju i nestajanju u međuovisnosti jedan o drugom? Trenutno kao prolazno, trajno ili vječno? Tko je taj koji poima, tko je taj koji pati, tko je taj koji spoznaje, te opet to u zaborav baci? Čini se da je ta misterija, koja je zabavljala *upaniṣadi* dugo vremena, upravo čovjeku oduzeta u ranom buddhizmu i da je štoviše ideja ukidanja “svjetskog patnika” Buddhi omogućila svjetsku slavu i popularnost.

U ovom svijetu sebstvo je praktična i svršishodna ideja, ako ne prianjam o njemu. Inače je svaka konstrukcija sebstva patnja. Čim postoji put, postoji udaljenost između objekta i njegovog cilja. Koji god da je cilj usmjeren prema netrajanom, završava u patnji. Ne postoji takva stvar na ovom svijetu koja je trajna jer je izmjena njegova priroda. Poistovjetiti sebe s objektom satkanim od doživljaja i priča, čini nas subjektom naše vlastite patnje. Patnja je prianjanje uz ideju onoga što smatramo našom stvarnošću. Stvarnost je promjenjiva, u biti neopisiva, te je stoga vazda subjektivna. Naša percepcija sebe utopljena je u subjektivnost i opčinjena pričama, s kojima se poistovjećujemo i time pričamo priču o sebi, o sebi kao snu, priču o svojoj patnji, bivajući tako zapleteni u daljnji krug okretanja bolnih iskustava i novih prianjanja. Tek kada se sve stopi, i ništa ne izranja, time što uz to prianja naša ideja o sebi, možemo uvidjeti da su to sve u stvari samo priče brojnih događaja koje smo mi zabunom uzeli za svoj identitet.

Budući da je sve mijena, ne može se ograničiti na nešto tako sveprisutno kao što je *ātman*. *Ātman* ne postoji. *Ātman* ne smije postojati kao ideja, niti je ikada trebao biti nazvan imenom, niti opisan opisom, pa makar i negativnim jer se time odmah stvorila predodžba o njemu, predodžba vrijedna traganja. Takav put je štetan jer se takvo što, koje postoji kao ideja u startu, ne može naći, i odvraća nas od prave spoznaje. Iz tog razloga najviše što je Buddha mogao reći je “ovo nisam ja, ovo nije moje” i svoju spoznaju prenesenu u četiri plemenite istine pokloniti ljudima, da im donese spasenje od patnje i mir. Kako je Isus rekao ljudima koji povjeruju „Vaše je kraljevstvo nebesko”, tako Buddha govori o duhovnoj *nibbāni*, stanju spoznaje, uvida i znanja koje donosi oslobođenje i mir pojedincu u njegovoj nutрини te oslobođenje od patnje. To je u suštini znanje i spoznaja da za ideju o sebstvu, te time i patnju,

ne valja prijanjati. Smatrati sebe rezultatom našeg okruţja, socijalnih iskustva i doţivljaja koji su prolazni je pogrešno jer tako u našoj jednadţbi faktori stalno bjeţe i rezultat neizbjeţno završava u patnji.

Samo onda kada relativne i ograničene pojmove o sebstvu više ne smatramo kao apsolutne istine, nestaje neznanje a time i želja za stvarima, jer se stapamo s postojanjem i time pronalazimo *nibbānu* u nama samima, oslobođeni od želja jer više nema takve stvari koju bismo mogli poţeljeti, stupamo u bezvremensko. No s tim znanjem moţemo nastaviti naše postojanje u svakodnevnom ţivotu te, iako i dalje podložni patnjama i ţeljama, moţemo pronaći mir, ako prihvatimo patnju i ţelju kao dio ovozemaljskog ţivota. Kada u našem svakodnevnom ţivotu koristimo izraze kao što su “ja”, “ti”, “biće”, “pojedinaac” itd. mi ne laţemo zato što ne postoji ni sopstvo ni biće kao takvo, već govorimo istinu koja se uklapa u konvencije ovog našeg svijeta. Źelja za postojanjem urođena je u svima nama i potiče nas na daljnji razvoj. Potpuno uništenje te ţelje u nama, značilo bi i uništenje svega onoga što je lijepo u čovjeku. Sam svijet i sve što biva oko nas i u nama nikada nije jednostrano. Nikada nijedan čovjek nije u svojoj prirodi, barem za ţivota, posve *samsāra* ili posve *nibbāna*, jer je oduvijek i zauvijek priroda sveg postojanja moćna misterija na kojoj počiva svaka osnova našeg unutarnjeg duha.

6. Bibliografija

- Anderson, Carol. S. 2013. *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravāda Buddhist Canon (Buddhist Tradition)*. New York: Routledge.
- Harvey, Peter. 2013. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. New York: Cambridge University Press.
- Iveković, Rada. 1981. *Pregled indijske filozofije*. Zagreb: Liber.
- Ježić, Mislav. 1987. *Ṛgvedski himni: Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*. Ljubljana: ČGP DELO.
- Katičić, Radoslav. 1973. *Stara indijska književnost*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Oldenberg, Hermann. 2007. *Buddha: Njegov život, njegovo učenje, njegova zajednica*. Prir. Helmuth Von Glasenapp. Prev. Borislav Mikulić. Zagreb: DEMETRA.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 1964. *Indijska filozofija I*. Beograd: Nolit.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 1965. *Indijska filozofija II*. Beograd: Nolit.
- Rahula, Walpola. 2000. *Čemu je Buda podučavao*. Prev. Branislav Kovačević. Novi Sad: Theravada budističko društvo "Srednji put".
- Veljačić, Čedomil. 1982. *Filozofija istočnih naroda I*. Zagreb: Nakladni zavod matice hrvatske.
- Webster, David. 2005. *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*. Abingdon: RoutledgeCurzon.

